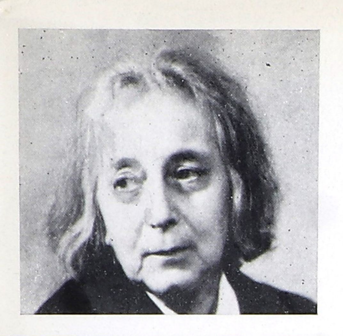
КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ



КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА
Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ



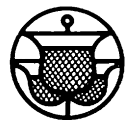
Нина Викторовна Пигулевская (1894—1970) — выдающийся советский специалист по истории Византии и раннесредневекового Ближнего Востока — защитила кандидатскую диссертацию в 1937 г., в 1946 г. была избрана членом-корреспондентом АН СССР, в 1960 г. — членом французского Азиатского общества. В 1921—1928 гг. Н. В. Пигулевская занимала пост хранителя восточных рукописей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, в 1937—1970 гг. была сначала научным сотрудником, затем заведующей кабинетом Ближнего Востока Института востоковедения АН СССР, в 1944—1950 гг. — профессором ЛГУ им. А. А. Жданова, с 1952 — ответственным редактором «Палестинского сборника», неоднократно принимала участие в международных конгрессах востоковедов и византинистов. Она автор более 170 работ, в том числе монографий «Города Ирана в раннем средневековье», «Византия на путях в Индию», «Каталог сирийских рукописей Ленинграда», «Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв.».



Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ

КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА





АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

материалы и исследования

Издательство «Наука»

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ

КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Главная редакция восточной литературы
Москва 1979

9(М)1
П32

Ответственный редактор

И. М. Дьяконов

Книга представляет собой посмертное издание труда Н. В. Пигулевской, который должен был стать этапом перехода к комплексному историческому исследованию всех аспектов жизни сирийцев в средние века.

П $\frac{10605\text{-}216}{013(02)\text{-}79}$ 244-79. 0504020000

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая работа «Культура сирийцев в средние века» представляет собой итог многолетней деятельности Н. В. Пигулевской в сирологии. Сирийские источники были главной областью интересов и отправным пунктом всех научных работ Нины Викторовны. Громадный вклад, внесенный ею в изучение истории Византии, Ирана, Аравии, истории народов СССР, базировался на широком и последовательном использовании нового пласта источников — литературы на сирийском языке, включающей сочинения самого разнообразного характера: исторические и агиографические хроники, юридические и географические трактаты, вплоть до алхимической литературы и актов церковных соборов.

Нельзя сказать, что Н. В. Пигулевская первая обратилась к сирийским источникам. Напротив, сирология является одной из старейших отраслей востоковедения. У ее истоков стоял интерес к истории христианской церкви, к изучению «священного писания», из которого вообще зародилось научное востоковедение. В исследовании сирийской литературы, неразрывно связанной с ранней историей христианства, это направление существует и поныне и оставалось господствующим до последнего времени. Н. В. Пигулевская — первый ученый, порвавший с этой вековой традицией и превративший сирологию из ветви «истории церкви» в равноправную востоковедную науку, изучающую историю и культуру народов Ближнего Востока, дающую ценнейшие сведения о политической и социальной истории Ирана и Византии, Аравии, Армении и Грузии, позволившую изучить важнейшие общетеоретические проблемы истории, такие, как единство исторического процесса на Западе и Востоке или основные закономерности становления феодализма.

Труды Нины Викторовны Пигулевской охватили все области сирологии. Начав свою научную деятельность с изучения сирийских рукописей, итогом которого явился «Каталог сирийских рукописей Ленинграда»[1], образец методики описания рукописей, она заложила надежную основу дальнейших исследований. На этой базе был создан свод сирийских ис-

[1] Эта работа была написана еще в 30-х годах, но опубликована значительно позже. Н. В. Пигулевская. Каталог сирийских рукописей Ленинграда.— ПС, 1960, № 6, (69).

точников по истории народов СССР[2], сослуживший немалую службу не одному поколению историков и давно ставший библиографической редкостью.

Всестороннее изучение источников позволило ученому накопить большой фактический материал для исследований и обратиться к решению важнейших исторических проблем. Н. В. Пигулевская последовательно рассматривает коренные проблемы социально-экономической истории раннесредневековой Византии[3], показывает их взаимосвязь и сходство с процессами, протекавшими в то же время в сасанидском Иране[4], и рисует широкую картину экономического и социального единства всего Ближнего Востока (включая Южную Аравию и Эфиопию), торговые и экономические связи которого простираются вплоть до Средней Азии, Индии[5] и Китая[6].

Расширение круга интересов последовательно сопровождается расширением круга источников. Так, к историческим хроникам присоединяются географические сочинения, а впоследствии и юридические документы. Их использование позволяет впервые исследовать экономические отношения в сасанидском Иране и по-новому осветить важнейшую для этого периода проблему города[7]. В этой же работе были привлечены и агиографические источники, которые позднее дали Н. В. Пигулевской возможность проникнуть во внутреннюю экономическую и идеологическую жизнь арабских племен и государств у границ Ирана и Византии[8]; это исследование открыло новую эпоху в изучении доисламской Аравии.

Монография «Культура сирийцев в средние века» своеобразно суммирует все эти работы, отнюдь не повторяя их проблематики; одновременно она представляет новый этап в изучении сирийских памятников, переход от их источниковедческого анализа к комплексному историческому исследованию, от использования сведений сирийских источников по

---

[2] Н. В. Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР. ТИВАН. XLI, 1941.

[3] Н. В. Пигулевская. Месопотамия на рубеже V и VI вв. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник.— ТИВАН. XXXI, 1940.

[4] Н. В. Пигулевская. Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. ТИВАН. XLVI, 1946.

[5] Н. В. Пигулевская. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI веках. М.—Л., 1951.

[6] История Мар Ябалахи III и Раббан Саумы. Исследование, перевод с сирийского и примечания Н. В. Пигулевской. М., 1958.

[7] Н. В. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956.

[8] Н. В. Пигулевская. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1964.

истории Ирана и Южной Аравии, Византии и Индии к воссозданию истории творца этих сочинений — сирийского народа — во всех аспектах его жизни: хозяйственной и экономической, политической и религиозной, культурной и научной.

Такая задача всегда наиболее трудна для историка, о каком бы народе или эпохе ни шла речь; но в данном случае она многократно усложняется особенностями конкретной политической и культурной истории сирийцев.

Еще во второй половине II тысячелетия до н. э. из степей и пустынь Северной Аравии стали переселяться на плодородные земли Сирии, Палестины, Малой Азии и Северной Месопотамии многочисленные арамейские племена. Попадая в экономически и культурно развитые области с населением, говорящим на близкородственных арамейскому семитских языках, они подвергались сильнейшему культурному и языковому влиянию, но и воздействовали, в свою очередь, на население этих стран. Постоянный приток новых волн переселенцев поддерживал их языковую и культурную самобытность. Уже к середине I тысячелетия до н. э. население Месопотамии и Сирии настолько сильно арамеизировалось, что один из диалектов арамейского языка стал официальным языком канцелярии в державе Ахеменидов. Этот процесс шел так медленно и постепенно, что этапы его прослеживаются лишь с трудом, с большей или меньшей степенью вероятности.

Попадая на территорию сложившихся организованных государств, таких, как Ассирия или Вавилония, арамеи никогда не имели собственной единой политической организации, своего государства. С конца I тысячелетия до н. э. в Сирии возникает целый конгломерат мелких раздробленных арамейских городов-государств, находившихся большей частью в политической зависимости от Ассирии, Вавилонии и Египта. Наиболее крупным среди них было Дамасское царство, игравшее значительную роль в истории древнего Ближнего Востока. Время от времени, особенно в периоды ослабления Ассирии, ахеменидского Ирана или эллинистического царства Селевкидов, создавались более крупные арамейские царства в Адиабене, Эдессе и т. д., сменявшие друг друга, но не создавшие политической преемственности арамейских государств. Ни одно из них даже на короткий срок не занимало всех областей, населенных арамеями. Отсутствие политического единства препятствовало сложению единого языка, способствовало культурной раздробленности. В тех случаях, когда создавшееся государство с арамейским населением существовало более продолжительный период, оно закрепляло местные особенности в языке, культуре, ре-

лигии. Так произошло, например, в Пальмире, Эдессе, Хатре.

В первые века нашей эры арамеи представляли собой обширное, но весьма неопределенное и неустойчивое этническое единство, включавшее население Сирии, Палестины и Месопотамии и разделенное между двумя политическими образованиями — Римской империей и Парфией (позднее — сасанидским Ираном). В Римской империи этот народ получил название сирийцев. При этом в каждой из этих областей обитали и другие народы — греки, персы, римляне и т. д. В большинстве мест (во всяком случае, в городах) население было смешанным и большей частью двуязычным: культуры этих народов были чрезвычайно близки. В дальнейшем читатель не раз встретит примеры того, что сирийские авторы писали свои сочинения по-гречески, персы — по-сирийски и т. д. Сознание политического и культурного единства в древности и раннем средневековье играло гораздо большую роль, чем единство языка. Именно поэтому греческое население Восточноримской империи, а позднее Византии называло себя «ромеями» (римлянами); так же называли его и окружающие народы.

Элементом, объединившим сирийский народ и отграничившим его от соседних народов, стала культура — понятие, в то время почти полностью поглощавшееся понятием религии. Христианство, бурно развивавшееся и распространявшееся в первые века нашей эры, очень быстро захватило Сирию. С самого начала оно проповедовалось на арамейском языке (некоторые документы христианского канона, вероятно, даже были первоначально написаны по-арамейски), что делало его доступным широким слоям. Создание религиозной литературы зафиксировало язык и письменность, придало им авторитет и стабильность. В свою очередь, язык и письменность способствовали осознанию и закреплению этнического единства.

Примером того, насколько запутанным и сложным может быть взаимодействие разных факторов: этнических, языковых, политических и идеологических (религиозных) — может служить развитие сирийской письменности. Два вида письма, применявшиеся сирийцами, яковитский и несторианский, обособились в результате церковной борьбы V в., когда от ортодоксального христианства отделились сначала несториане, а затем монофизиты. Определяющим в их применении являются не диалектные особенности, не место происхождения текста, а религиозная принадлежность писца. Но изначально они восходят к различию между сирийцами Римской империи и Парфии и отражают два различных диалекта.

В условиях, когда самый предмет исследования не имеет четких границ и одновременно связан множеством нитей самого различного характера и свойства со смежными областями науки, задача ученого чрезвычайно усложняется. Только такой специалист, как Нина Викторовна Пигулевская, накопившая громадный багаж фактов, знание огромного круга разноязычных и разнохарактерных источников, проделавшая самостоятельные исследования почти во всех областях и аспектах этих проблем, могла взяться за решение такой задачи.

К сожалению, Н. В. Пигулевская не успела завершить книгу в первоначально намеченном виде: некоторые разделы остались ненаписанными. Поэтому в предисловии необходимо охарактеризовать задачи работы и предмет исследования. Термин «сирийский» применяется в данной работе в соответствии с давней традицией для обозначения языка и культуры, бытовавших в средние века (начиная со II—III вв. н. э.) на территории Ближнего Востока, преимущественно Сирии и Северной Месопотамии, и представленных богатой литературой, существовавшей с IV по XVI—XVII вв. Более ранние, дохристианские произведения этой литературы не сохранились и известны лишь по отдельным реминисценциям в позднейших сочинениях. Сирийский язык представляет собой особый диалект и один из этапов развития арамейского, в настоящее время классический сирийский употребляется как церковный язык монофизитской и несторианской церквей Ближнего Востока (да и то лишь наряду с арабским). Сохранившийся прямой потомок этого языка — современный сирийский (ассирийский) значительно отличается от него.

Сирийцы и сирийская культура сыграли в средние века весьма значительную роль в мировой истории. Сирийцы, разделенные политически между Византией и Ираном, т. е. между Западом и Востоком, стали связующим звеном между двумя важнейшими мировыми культурными регионами. Эта роль особенно возросла в VII—VIII вв. н. э., когда с созданием Арабского халифата и распространением ислама возникло противостояние Запада и Востока, противостояние двух идеологических систем, каждая из которых считала себя единственно истинной, а другую — ложной; когда культурный обмен и культурные контакты были чрезвычайно затруднены. В этих условиях сирийцы, жившие в мусульманском мире, но придерживавшиеся христианской идеологии, оказались важнейшими посредниками для передачи научных сведений и культурных ценностей между Западом и Востоком. Сирийцы познакомили арабов с наследием античной

науки — с трудами Платона и Аристотеля, Галена и Гиппократа. И только в арабской передаче и переработке познакомилась с этими учеными через несколько веков средневековая Европа. Сирийцы принесли к границам Китая и Индии христианскую идеологию, а на Ближний Восток и Византию — манихейские идеи, игравшие важнейшую роль в социальной борьбе раннего средневековья.

В своей посреднической деятельности сирийцы были не просто передаточным звеном, но и творческим элементом. Они вносили свой вклад, зачастую весьма значительный, в разработку и развитие этих идей и учений, что определяет значение сирийской культуры для изучения истории культуры всего человечества.

В монографии «Культура сирийцев в средние века» Н. В. Пигулевская ставила своей задачей всесторонне охватить духовную жизнь и культуру сирийцев, показать ее первостепенную роль в мировой истории. Она рассматривает культуру не как механическое соединение или параллельное развитие литературы и историографии, религии и науки, а как совокупность знаний и представлений, идеологии и морали, как систему мировоззрения и норм поведения. Поэтому Н. В. Пигулевская не ограничивается изучением научных достижений, выдающихся литературных произведений, перечислением и описанием вершин культуры, а уделяет большое внимание изучению системы образования в целом, что включает и степень распространения грамотности, и уровень образования, и объем знаний культурного человека, т. е. вопросы, весьма трудно поддающиеся определению и установлению, когда речь идет о средневековом обществе. Сосредоточив свое внимание на духовной культуре и в значительной мере на религиозной идеологии, Н. В. Пигулевская подошла к ним с материалистических позиций.

Занимаясь темой, выношенной и продуманной на протяжении многих лет, стоявшей в центре всей ее научной деятельности, Н. В. Пигулевская не ощущала необходимости в каких-либо предварительных набросках или записях. Материалы, подготовленные к некоторым разделам, оставшимся ненаписанными, ограничиваются выборочной библиографией (причем ясно, что основную литературу автор держал в уме, выписывая лишь дополнительные, мелкие работы) и подборкой из двух-трех статей или книг, необходимых для данного раздела. Это чрезвычайно осложнило работу по подготовке издания.

Даже о плане книги приходится говорить лишь предположительно. Представление о недостающих частях могут дать читателю тезисы «Вклад сирийцев в мировую культуру»,

помещенные в приложении (с. 229—230). Однако расположение материала далеко не полностью соответствует тезисам: они были составлены в 1965 г., а в процессе работы над темой план монографии значительно изменился: тезисы наглядно показывают лишь объем и характер материала, который Н. В. Пигулевская хотела охватить в своем исследовании.

Работа должна была состоять из трех больших глав.

Глава I «Средневековая сирийская образованность. Наука у сирийцев» охватывает 3—5-й и 12-й пункты тезисов, хотя и не полностью раскрывает содержание третьего и двенадцатого пунктов. В ней рассматривается система передачи знаний, организации обучения, определение его ступеней и границ, круг изучаемых наук и объем знаний. Эти данные позволяют с наибольшей полнотой представить себе уровень культуры и степень ее распространенности «вглубь» среди самих сирийцев.

Начав с рассмотрения низшего этапа обучения — овладения элементарной грамотностью, Н. В. Пигулевская особое внимание уделила Нисибийской академии — средневековому университету, сохранившему наиболее ранний университетский устав — «Правила Нисибийской академии». Этот устав рисует живую картину жизни академии: нравы студентов и преподавателей, характер обучения и перечень изучавшихся наук; в нем упоминаются даже первые студенческие волнения и борьба за реформу высшего образования.

Хотя образование на всех ступенях, от низшего до высшего, носило клерикальный характер и находилось в руках церкви, в нем неразрывно сочетались духовные и светские науки, необходимые как для сохранения церковной традиции, так и для общих социальных и производственных интересов сирийцев. Грамотность поддерживалась и развивалась прежде всего в интересах культа; но она была нужна и для работы мастерской, и для ведения торговых дел. Производственная необходимость вызывала развитие и распространение сложных технических знаний: алхимических, географических и астрономических, не говоря уже о медицинских.

Неразрывная связь в системе образования духовных и светских наук определяет то значение, которое приобретает изучение таких вопросов, как экзегеза и богословские споры ветвей христианства, несторианства и монофизитства; зачастую они являются той «надводной частью айсберга» культуры, которая позволяет определить движение всего массива и даже составить представление о «подводных течениях», вызвавших это движение.

Н. В. Пигулевская подробно исследует достижения сирий-

ской науки в области медицины и философии, географии и космогонии, алхимии и земледелия, деятельность Бардесана и Сергия Решайнского, Хунайна ибн Исхака и Михаила Сирийца. Особенно большое внимание уделено переводческой деятельности сирийцев, которая связывает античную науку со средневековой арабской, индийскую и иранскую с византийской и т. п., играя активную роль в передаче знаний и идей между многими народами, от Армении до Эфиопии и от Египта до Китая.

Глава II «Сирийцы, Иран и Империя» охватывает 6-й и 7-й пункты тезисов. В ней детально исследуется жизнь сирийцев на Ближнем Востоке: их взаимоотношения с другими народами, населявшими эти же земли, процессы взаимодействия сирийской культуры с греческой и иранской, их экономическое и политическое положение, их участие в политической жизни и в международной торговле. Особое внимание уделено вопросам идеологии: положению идеологии в государстве, постепенному становлению государственных религий, взаимоотношений зороастризма и христианства, политическим причинам распространения различных направлений христианства, несторианства и монофизитства и т. д. Н. В. Пигулевская подробно исследует весь этот необычайно сложный комплекс политических и идеологических проблем, составляющий конкретную действительность культурной жизни сирийцев на Ближнем Востоке.

В первые века христианства становление новой религии сопровождалось непрерывным развитием догматической мысли. Уже на раннем этапе этой эволюции к мессианско-эсхатологическим представлениям добавилась философская теория бога-Логоса, связавшая христианство с античным, эллинским культурным наследием. Характер дальнейшего развития богословского учения (в IV—V вв.) определился в результате полемики по вопросу о «богочеловеке», прошедшей два основных этапа — «теологический» (борьба с арианской ересью) и «христологический», когда споры вели несториане, монофизиты и халкидониты.

Сирия стала местом особенно энергичных дискуссий. Это объясняется тем, что именно здесь раньше всего распространилось и укрепилось христианство. В небольшом эллинистическом государстве Осроене оно впервые было признано в качестве официальной, государственной религии. Вместе с тем, находясь на восточной окраине Византийской империи, соседствуя с Персией, Сирия издавна испытывала идущее оттуда влияние дуализма (зороастризм, манихейство) и фатализма. Идеологи сирийского христианства должны были постоянно отстаивать, с одной стороны, учение о действитель-

ности существования человеческой природы в Христе (против докетического дуализма, провозглашавшего кажущуюся видимость, призрачность ее), а с другой — учение о свободе воли человека, получившего власть над природой (против фатализма).

Богословская полемика IV—VI вв. сопровождала и зачастую становилась выражением политической и социально-экономической борьбы в Византии. К V в. укрепилось и определилось положение двух важных районов империи: Египта и Сирии (диоцез Восток). Обладая в равной степени значительными экономическими возможностями, две эти области боролись между собой за первенство на грандиозном рынке империи — в Константинополе. Такая конкуренция в какой-то степени нашла себе отражение и в разногласиях, возникших между «александрийской» и «антиохийской» богословскими школами. Эти школы расходились между собой по экзегетическому методу, способу толкования Писания, а философские основы их разногласий базировались на двух традициях, ведущих свое начало от Платона (Александрийская школа) и Аристотеля (Антиохийская школа).

Усиление роли представителей сирийских торговых кругов в Константинополе, их возросшее влияние на византийскую знать и мелких купцов-посредников привело к тому, что в 428 г. патриархом столицы империи был избран антиохийский священник Несторий. Будучи талантливым проповедником, новый патриарх стал пропагандировать в Константинополе учение Антиохийской богословской школы, довел его до крайностей и вступил в противоречие с ортодоксальным христианством, основные положения которого были сформулированы в «символе веры», принятом на Никейском соборе 325 г., а затем дополнены и утверждены окончательно в последней трети IV в.

По Несторию, «богочеловек» — «Христос двойствен по природе». Он различает и «разделяет» в нем две неслиянные природы — божественную и человеческую, хотя и не допускает расторжения их единства. Но Несторий учение о двух естествах развил до учения о двух лицах, нарушив ипостасное единство «богочеловека», установленное Никейским «символом веры». Лишь только потому, что Христос — «богочеловек», между божеством и человечеством установилось общение — «хорошо и достойно евангельских преданий исповедовать, что природа божества усвоила себе храм, т. е. тело сына». С этим положением связано решение частного вопроса, называть богоматерь «богородицей» или, как предложил Несторий, «христородицей», поскольку «Мария не родила божества, а человека — Христа». Именно это новшест-

во Нестория произвело смятение в массах. Против него выступили не только соперничающее с пришлым епископом константинопольское духовенство, но и александрийский клир, возглавляемый Кириллом Александрийским, который стал основным оппонентом Нестория. Кирилл, возражая Несторию, утверждал, что, хотя божественная и человеческая природа в Христе качественно различны, они с момента соединения составляют одно целое, одну природу. И такое соединение следует рассматривать с точки зрения единства, а не выделять в нем двойственность. Последним пределом двойства Кирилл считал различие двух природ. Несторий и его последователи полагали, что такое различие объективно, действительно существует, а Кирилл считал, что оно лишь мыслится и что после соединения двух природ, после воплощения, следует говорить об одной природе, об одном Христе. Хотя различие двух природ после этого момента не перестало существовать, исчезла возможность наблюдать их двойство. В разногласиях Кирилла с константинопольским патриархом на египетской стороне выступил и римский папа, отстаивавший в этот период у Константинополя права на восточный Иллирик. В 431 г. на созванном в Эфесе для решения спора третьем вселенском соборе Несторий был предан анафеме, лишен сана и выслан из столицы сперва в Петру, а затем в отдаленный египетский оазис. Противники Нестория стремились искоренить не только его доктрину, но самые истоки ее, учения представителей Антиохийской школы Феодора Мопсуестского и Диодора Тарсского. Сочинения «учителя учителей и толкователя толкователей» Феодора, направленные в основном против влияния дуализма и фатализма, были особенно популярны среди философов, живших на окраине Византийской империи. Его труды переводили на сирийский, персидский и армянский языки. При эдесской школе была целая группа переводчиков во главе с Ивой (Хибой), переводившая на сирийский и изучавшая сочинения Феодора. Именно на них, как на догматических противников Кирилла, начались гонения. Эдесская школа была разгромлена, часть учителей и учеников бежала в Персию, где они организовали новую школу в пограничном Нисибине. Влияние сторонников Нестория в Персии было так велико, что вскоре персидская христианская церковь стала несторианской. Несторианская нисибийская школа сплотила в своих рядах политическую оппозицию, враждебную Византии и потому поддерживаемую в Персии. Богатые и предприимчивые сирийские купцы и ремесленники, лишившись рынка и политико-религиозной поддержки в Константинополе, двинулись на Восток — в Среднюю Азию, Монголию и Китай.

Как последовательная и непримиримая борьба против манихейства и фатализма на Востоке привела к возникновению несторианства, так резкое отрицание последнего вызвало появление еще более мощного, чем несторианство, еретического движения — монофизитства. Оно сразу же приобрело огромную силу, потому что первоначально выступило под эгидой господствующей церковной и политической партии, а авторитет его противников был подорван причастностью к несторианству. Монофизитство имело гораздо более опасные для Византии последствия, чем несторианство. Борьба с несторианством продолжалась менее 20 лет, тогда как с монофизитством в империи сражались более 200 лет (451—680), несколько раз на протяжении V—VII вв. идя с представителями этого учения на компромисс, делая им уступки. Монофизитство подорвало единство Византии, отделило от нее в клерикальном отношении восточные окраины — армян, коптов, эфиопов, сирийцев, сделав их затем легкой добычей арабского завоевания.

Основоположником монофизитской доктрины явился константинопольский архимандрит Евтихий, сторонник александрийской богословской школы. Евтихий отрицал двойство двух природ в Христе, выступая противником количественного различия естеств. К тому же он считал, что плоть Христа качественно отлична от человеческой, не единосущна ей, и призывал поклоняться единому естеству бога-слова, воплотившегося и вочеловечившегося. Монофизиты, таким образом, устанавливали полную слитность двух природ в Христе и его единую — божественную сущность.

Для борьбы с еретическими движениями и церковным расколом в 451 г. в Халкидоне был созван четвертый вселенский собор, направленный, как было записано в его постановлениях, против следующих вероотступлений: против разделяющих единую ипостась надвое, против признающих, что пострадал бог, а не человек, против тех, кто допускает слияние двух природ, против тех, кто считал, что в Христе была небесная или другая, не единосущная, не человеческая природа, а также против тех, кто признает две природы до их соединения, а после соединения — одну.

Ортодоксальное христианское учение излагалось в принятом на соборе вероисповедании, основное догматическое содержание которого сводилось к положению, что в Христе два естества, но одно лицо, или одна ипостась. Однако каноны Халкидонского собора не были признаны ни в Сирии, ни в Египте, ни в Армении. Монофизитством в отличие от несторианства были охвачены не одна, а несколько народностей, для которых догматические разногласия стали знаменем

борьбы за национальную независимость, служили предлогом для антиправительственных выступлений. В своей политике на Востоке византийскому правительству необходимо было считаться со сторонниками монофизитских взглядов. Монофизиты особенно сплотились и укрепились в середине VI в. благодаря деятельности сирийского монаха Иакова Барадея, ставшего епископом Эдессы. Иаков создал особую, отдельную от ортодоксальной, монофизитскую иерархию, сам рукополагал епископов и священников. По его имени сирийские монофизиты стали называть себя яковитами. Сирийцы же, подчинившиеся постановлениям Халкидонского собора, получили от своих впавших в ересь соотечественников прозвище «мелкиты» — «царские». Так объясняет происхождение этого имени сирийский автор XII в. Иаков бар Салиби. О времени появления названия, однако, нет точных данных. Так, существует предположение, согласно которому оно возникло не в V, а в VII в., поскольку у древних сирийских писателей V—VI вв. (у Филоксена Маббогского и др.) разделявшие ортодоксальное вероучение называются не мелькитами, а халкидонитами и синодистами. Яковитские и несторианские писатели употребляют по отношению к ним также наименование диофизиты.

Глава III «Распространение сирийской культуры» должна была охватить пункты 8—11 тезисов. Она посвящена исследованию деятельности сирийцев в Индии и Средней Азии, на Дальнем Востоке и в Европе. Н. В. Пигулевская связывает культурную деятельность сирийцев с экономической, с первостепенной ролью сирийцев в международной торговле. Она намеревалась тщательно проследить данные о торговле сирийцев и их расселении вдоль торговых путей, по Великому шелковому пути через Иран, Среднюю Азию и Восточный Туркестан до Китая, а также по «дороге ароматов» через Красное море и Аравийский полуостров в Эфиопию и Йемен и далее в Индию, на Цейлон.

К сожалению, третья глава осталась незавершенной. По разделу «Сирийцы в Индии» сохранились лишь черновые наброски. К следующим разделам «Сирийцы в Средней Азии» и «Сирийцы на Дальнем Востоке» была составлена библиография. Некоторое представление об их содержании дают приводимые тезисы; дополнительные материалы по этим вопросам можно найти также в других работах Н. В. Пигулевской: монографии «История мар Ябалахи III и раббан Саумы» (см. выше) и статье «Еще раз о сиро-тюркском»[9]. Не написан также раздел «Торговля сирийцев в

---

[9] Тюркологический сборник. М., 1966, с. 228—232.

Европе», который должен был охватить период от раннего средневековья до расцвета «левантинской торговли», привлечь подлинные документы — грамоты и печати.

Отсутствие третьей главы, несомненно, обедняет представление, которое получит читатель о культуре сирийцев и ее поистине мировом значении. Однако ученики Н. В. Пигулевской, подготовившие книгу к печати, не сочли возможным взять на себя написание данного раздела. Они надеются, что даже без него работа наглядно показывает размах, интенсивность экономических и культурных связей уже в раннем средневековье и выдающуюся роль, которую сыграли при этом сирийцы.

В имеющемся тексте книги Н. В. Пигулевской лишь частично реализованы пункты 1, 2 и 3 «Тезисов», т. е. история сирийского языка и письменности и политическая история сирийцев до распространения христианства. Однако есть основания думать, что автор и не предполагала дать здесь их развернутое изложение, отсылая читателя к справочной литературе и к своим предыдущим трудам. В архиве Н. В. Пигулевской обнаружена также подборка рабочей библиографии по теме «Юридическая литература сирийцев» (пункт 12 «Тезисов»). Но и этот раздел остался ненаписанным.

Однако даже в том виде, какой она имеет сейчас, книга представляет собой законченное целое: она дает картину культуры сирийцев в средние века и ее взаимосвязей с культурами соседних народов: византийцев, персов, арабов. Читатель найдет в книге обширные материалы о взаимоотношениях сирийцев с народами дальних стран — Европы, Средней Азии, Индии, Китая. Таким образом, книга дает представление обо всех аспектах сирийской культуры и ее роли в истории человечества. Работа обогащает также наши представления о средневековой культуре вообще, показывая период средневековья не как «темные века» в истории человечества, не как период упадка и регресса, а как закономерный своеобразный этап исторического и культурного развития человеческого общества.

В подготовке монографии к печати принимали активное участие все сотрудники Кабинета Ближнего Востока. Большую работу по редактированию текста монографии проделали сиролог-византинист Е. Н. Мещерская, сиролог А. В. Пайкова и арабист А. Г. Лундин. Р. Г. Рылова завершила перевод «Устава Нисибийской академии» (с. 93—97), а также заново просмотрела и выверила перевод памятника, подготовленный Н. В. Пигулевской. В ряде специальных вопросов ценную помощь в процессе работы над рукописью оказали К. Б. Старкова и И. Ш. Шифман. Техническая ра-

2 Зак. 169

бота по подготовке рукописи выполнена Е. Н. Мещерской, А. В. Пайковой и Р. Г. Рыловой. Проблемы, связанные с подготовкой книги и ее отдельных частей, неоднократно обсуждались на заседаниях Кабинета. Обязанности ответственного редактора принял на себя заведующий Кабинетом И. М. Дьяконов.

КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

ВВЕДЕНИЕ

В предшествующих работах исследователя всегда заложены зерна его будущей работы. Книга как разрешение суммы каких-то проблем может быть задумана и годы ждать своего осуществления. Как будто автор и не занят ею непосредственно, но ее план, отдельные ее части вызревают, пока мысль деятельно работает в других направлениях.

Проблема, исключительно важная, как нам кажется, состоит в определении того, что представляла собою сирийская культура в средние века и почему оказалось возможным ее широкое распространение как на Запад, так и на Восток.

На восточной окраине Восточноримской империи, в непосредственной близости от границы с Ираном и дальше, за этой границей, в городах и селениях располагалось сирийское население. Земледельцы, ремесленники и торговцы занимали значительное место в экономической жизни данных областей. Не меньшую роль они играли и в развитии культуры, о чем свидетельствуют сообщения, сохранившиеся в литературе, написанной главным образом на сирийском языке и частично на греческом и арабском.

Распространение сирийской письменности и языка на Ближнем, Среднем и Дальнем Востоке в средние века не может не вызвать удивления, поэтому возникает необходимость выяснить причины такой экспансии. Одной из них несомненно была давняя, налаженная торговая связь по воде и по суше между Средиземноморьем и странами Среднего и Дальнего Востока, которая в значительной мере была в руках сирийцев. Они соперничали в этом с персами, и лишь арабы несколько ослабили их положение, хотя и не смогли полностью их заменить. Сирийцы продолжали и в VIII и в X вв. свое продвижение на Восток.

Торговые пути уводили сирийцев далеко от Месопотамии. Из Ирана они отправлялись в области Закавказья, им был доступен Средиземноморский бассейн, они плавали по Красному морю, а по «дороге ароматов» достигали страны «царицы Савской». Арабы между Ираном и Византией оказались под влиянием сирийцев, которые христианизировали часть северных арабских племен. Благодаря им евангельское учение проникло также и в Южную Аравию.

Наряду с арабами Средний Восток в лице персов и индусов учился у сирийцев. Достаточно назвать школу персов в Эдессе, Нисибийскую академию, школы в Кеннешрине, Бет Абе, Марге и при монастыре мар Маттайа. Древнейшая христианская традиция в Армении восходит к сирийцам, позднее они проповедуют в Дейлеме, Гиляне и Мукане, налаживают тесные связи с христианами государства Лахмидов и Сабы в Йемене. В Индии насаждение христианства, которое принесли сирийцы, засвидетельствовано авторитетными памятниками III—IV вв.

В этом отношении выдающийся интерес представляют сведения о проникновении сирийцев на Западное Малабарское побережье Индии, где до настоящего времени насчитывается около десяти миллионов христиан, стоят храмы и отправляется культ.

Древняя традиция связывает их с именем апостола Фомы; их литургия — сирийская (лишь позднее, с приходом португальцев, изменяется ее вид), а иерархи получают посвящение «из Персиды».

Апокрифические «Деяния апостола Фомы» являются одним из древнейших памятников сирийской литературы, возникшим не позднее III в. н. э. В нем рассказывается, что Фома был продан индийскому купцу, прибывшему на ярмарку и искавшему раба-строителя. С этим купцом Фома морем попал в Индию, где строил дворец царя и успешно проповедовал христианство.

Памятник изобилует деталями, представляющими живой интерес: в нем описан рынок, продажа раба, оплата, специальность, которую имеет раб,— все это яркое отражение жизни того времени.

Ранняя связь с Индией осуществлялась сирийцами благодаря интенсивным торговым сношениям, встречам купцов, которые проходили на ярмарках, в частности в Батнане. Следует обратить внимание на то, что наиболее древние сведения об Индии говорят о передвижении туда по суше. Однако и морской путь использовался в столь же раннее время.

Поразительно, какие отдаленные области Азии оказались связанными с сирийцами. Их колонии и торговые фактории находились вдоль всего пути, который тянулся от берегов Средиземного моря до «Небесной империи». В оазисах этой дороги, проходившей по горам и пустыням, обнаружены замечательные памятники культуры, свидетельствующие об исключительном этническом разнообразии тех, кем они создавались. На этом пути нашли покой затерявшиеся в песках памятники обыденной жизни и искусства, предметы культа, принадлежащие разным религиям — буддизму и

брахманизму, зороастризму и манихейству, христианству и исламу, книги, написанные разными письменами, на различных языках, частью давно забытых, теперь неизвестных. И на всем протяжении этого пути неизменно встречаются свидетельства сирийской письменности, сирийского христианства, распространение которого началось уже в самый ранний период его истории. Многовековые экономические связи сирийцев обусловили их культурное влияние и на Аравийском полуострове, и в Индии, и в областях Средней Азии, где иранские и тюркские наречия оказались в известной мере под воздействием сирийского языка.

Следы международных связей сирийцев сохранились не только в виде памятников материальной культуры, но и, что является особенно ценным, в виде письменных замет. Имеются в виду надгробия с сирийскими надписями, относящиеся ко времени до VII в., которые были обнаружены на территории Франции. Сирийские и сиро-тюркские надгробия находят также у озера Иссык-Куль и в Семиречье, в глубинных областях Средней Азии. Эти памятники ценны тем, что они датированы, дают имена собственные, сведения о занятиях, положении покойного, иногда о его родине. Стела Сианьфу на китайском и сирийском языках сообщает о епископии, которая возглавлялась сирийцем-несторианином, закрепляя за его единоверцами славу «просветителей Сина (Китая)».

Сирийская культура средневековья получила широкое распространение и оказала значительное влияние на развитие мировой культуры. Как ветвь арамейского языка сирийский был превосходно развитым литературным языком, способным передавать сложные отвлеченные мысли, философские понятия. В качестве торгового и дипломатического языка Передней Азии сирийский язык стал распространяться задолго до христианской эры. Важнейшее значение имеет и тот факт, что сирийская письменность фиксировалась легко усваиваемым алфавитом, который впоследствии был усовершенствован.

Известно то исключительное значение, которое имел финикийский алфавит; его деривативы послужили основой для многих алфавитов Востока и стали образцом греческого алфавита, родоначальника всей европейской, как западной, так и восточной, письменности. Особенностью греческого алфавита следует считать введение в него букв для обозначения гласных звуков, не только долгих (их начали передавать еще финикийцы и арамеи), но и кратких.

Арамейский сирийский алфавит оказался удобным и нашел широкое применение благодаря простоте написания; к

тому же на протяжении веков его изменяли и упрощали, стремясь сделать скорописью. Что касается огласовки, то и она претерпевала неоднократные изменения. Несториане пользовались условной огласовкой текста — точками, расположенными над строкой и под строкой, а монофизиты приспособили греческие буквы в схематическом изображении как озвучивающие согласную систему их алфавита.

Распространение христианства у согдийцев, как в самом Согде, так и в Восточном Туркестане, где были многочисленные согдийские поселения, привело к знакомству согдийцев с сирийским письмом (эстрангела). Согдийцы, переводившие христианские тексты с сирийского, приспособили для этих переводов эстрангелу, причем несколько изменили систему передачи гласных и умело использовали возможности сирийского письма для передачи особенностей согдийского консонантизма (ṣ для согдийского č, t для θ, ṭ для t). В согдийских переводах с сирийского немало сирийской лексики — имен собственных, существительных, а также целых фразеологизмов. Как правило, согдийцы-христиане переводили сирийские тексты очень точно, порой буквально, сохраняя даже особенности сирийского синтаксиса.

От согдийцев-христиан сирийское письмо распространилось и к древним тюркам — до нас дошло несколько тюркских фрагментов, написанных эстрангелой.

Наряду с эстрангелой согдийцы-христиане пользовались и собственно согдийским письмом (возникшим на основе арамейского). Это письмо применяли и тюрки (в том числе христиане); от согдийцев это письмо в VIII—IX вв. было заимствовано уйгурами.

Таким образом, самая письменность, алфавит сирийцев сыграли выдающуюся роль в истории культуры восточных стран.

Сирийский язык был литературным и разговорным языком как в Приморской Сирии, так и в областях Междуречья, особенно в верхнем и среднем течении Тигра и Евфрата. В областях Сирии, ее центрах — Дамаске и Антиохии, где господствовал греческий язык, большая часть населения была двуязычна. Многие представители культурных слоев этих городов писали на сирийском и на греческом языках, переводы с одного из этих языков на другой осуществлялись без особых затруднений. Важнейшие центры сирийской образованности находились, однако, в Междуречье. Небольшое эллинистическое княжество Осроена с центром Эдессой заняло значительное место в культурной истории Ближнего Востока, как и город Арбела и тяготевшая к нему область Адиабена.

Месопотамия — страна древней культуры, где продолжали жить традиции, сложившиеся на протяжении веков. Они подверглись эллинистическому влиянию, но в некоторой своей части устояли. Об этом свидетельствуют сохранившиеся религиозные культы древности, которые известны были в Харране. Проникновение христианства и его распространение не помешало харранским сабиям остаться верными своим религиозным и культурным традициям; здесь продолжали существовать старые центры язычества. Среди памятников христианской письменности есть полемические трактаты, диалоги, в которых новая религия вела словесную борьбу с древними культами.

Основополагающие документы новой веры — христианства — составлены на греческом языке. Только на границе с эллинизированным миром, в Эдессе, центре Междуречья, колыбели древнейших культур, куда христианство глубоко проникло в первые века своего распространения, его стали проповедовать на языке, который сам имел древнюю культурную традицию,— на сирийском.

На сирийский язык во II и III вв. н. э. было переведено большое число греческих памятников: литургические и агиологические книги, не говоря уже о Новом завете. Пригодность языка к адекватной передаче свидетельствует о его постоянном совершенствовании в дохристианский период, чему способствовало и влияние на него греческого синтаксиса.

С христианством расцвет сирийской литературы из столетия в столетие становился все ярче; она охватывала не только церковно-догматические темы, но и научную, и светскую области знаний. Сирийский язык приобрел на Ближнем и Среднем Востоке значение международного, дипломатического и торгового языка; сирийские фактории стали рассадниками письменности, а вместе с нею — науки и идеологии сирийцев, познакомивших иноземцев с плодами своей образованности и особенностями культуры, которой были известны как новозаветный канон, так и философские положения Аристотеля и неоплатоников.

Чтобы представить себе значение и возможности распространения сирийской культуры, необходимо определить ее уровень, степень ее развития и последовательную и организованную систему передачи знаний, позволяющую постоянно повышать их уровень. В этой области сирийцы добились поразительных результатов. Существовало множество начальных школ при церквах и монастырях или просто в городах и селениях. Источники сообщают о десятках таких школ, рассеянных по всей территории Сирии и Ирана. Имелись и высшие школы-академии в Месопотамии — Эдессе, Нисиби-

не и в Иране — в Гунди Шапуре, где ученики получали обширные знания в областях духовных и светских наук. Таким образом была обеспечена систематическая передача знаний, необходимых как для сохранения церковной традиции, отправления культа, так и для общих социальных и производственных интересов сирийцев. Грамотность была немаловажным условием для работы мастерской, для выполнения ремесленных работ, иногда весьма сложных технически, как, например, изготовление пурпура, различные способы окраски тканей, серебрения и золочения изделий. Знания, необходимые для выполнения этих сложных процессов, веками передавались посредством традиции. Однако сохранились и книги, по содержанию близкие алхимическим, в которые наряду с несуразными суеверными предложениями включались и химические рецепты.

Грамотность была необходима и для ведения торговых дел, которые осуществлялись сирийцами на огромной территории — от Галлии до Китайской империи.

Сирийский язык и письменность сыграли важную роль в культурной жизни Азии. До распространения арабского языка сирийский был международным языком, его отточенность, способность передавать отвлеченные философские понятия и мысли сделали его языком культуры, образования. Как в экономической, так и в культурной жизни арабы постепенно вытеснили сирийцев, заняв самостоятельное, а затем и доминирующее положение и сведя долю сирийцев к минимальной.

Арабы восприняли через посредство сирийцев греческую образованность, тонкие приемы перевода, эквиваленты многих отвлеченных понятий на родственном им языке, ценные знания в области философии, медицины, алхимии, космологии и космографии, которые они смогли получить, лишь пользуясь сирийскими переводами, более доступными им, чем греческие подлинники. Исключительную роль для усвоения знаний сыграли комментарии, схолии, истолкования, которыми сирийцы снабжали свои переводы. Это упрощало постижение философии Аристотеля и медицинских трактатов Гиппократа и Галена. Не меньшую роль сыграли толкования сриийцев на книги Ветхого и Нового завета. Их комментарии, с одной стороны, учитывали «Слова» столпов православия — Василия Великого и Иоанна Златоуста, с другой — развивали экзегезу александрийской школы и учение «вселенского толкователя», как сирийцы-несториане называли Феодора Мопсуестского.

Нельзя не отметить новое направление в развитии идеологии, связанное с местными древними традициями, а имен-

но гносисом, различные ответвления которого надолго определили философскую мысль Средиземноморья и Передней Азии.

Будь это учение Бардесана (Бар Дайсана), или Маркиона, или офитов, их дуалистические представления неизбежно приводили к острому философскому конфликту и полемике между православием и гностицизмом. В этой борьбе совершенствовались как те, так и другие учения, устанавливались с логической точностью их догматические и философские формулировки и определения.

В своем развитии экзегеза привела сирийцев к трем богословским направлениям: к православию — традиция толкования, воспринятая от великих каппадокийцев и Иоанна Златоуста; к несторианству — толкование великого экзегета антиохийской школы Феодора Мопсуестского; и к монофизитству — традиция крайних направлений александрийской школы. Конфликт разыгрался на греческой почве — не без влияния сирийского фона — между Иоанном Филопоном, представителем монофизитов, и Козьмой Индикопловом, проводником сиро-несторианских идей. Догматические разногласия обусловили и различные представления о мироздании, где несторианская точка зрения противостояла взглядам монофизитов, в частности Севера Себохта, чьи практические знания о вселенной были получены благодаря астролябии.

Хотелось бы отметить значение столкновений мысли, контроверсы, которая приводила к новым выводам, к попыткам найти другое объяснение. Это же явление можно наблюдать и в развитии таких наук, как изучение земли, геопоники, где теория и практика были неразрывно связаны. Сирийские авторы и в этом случае не только учитывали местные дохристианские традиции (например, набатейскую), но использовали и греческие геопоники.

Таким образом, сирийцы внесли огромный вклад в мировую науку и культуру. Они приобщили Восток к той тенденции развития мировой культуры, которая исходила из достижений античности. Греческий дух, греческая философия неизбежно должны были стать достоянием народов Востока.

Сила влияния сирийцев объяснялась высоким уровнем развития науки, теоретической философской мысли и практических знаний, которые передавались из поколения в поколение. Древнегреческая философия, древние восточные учения космологического и космографического характера придавали им особую глубину. Теорию дополняла практика, в которой сирийцы были сильны как врачи, алхимики, изготовители лекарств.

Общая тема настоящей работы диктует и соответствую-

щее расположение материала, определенную последовательность его изложения и представления читателю.

Первые главы исследования посвящены характеристике географического положения сирийцев, их политической роли на Ближнем Востоке, во многом обусловленной их территориальным размещением между великими державами — Византией и Ираном. Христианизация сирийцев, легендарная и фактическая, гонения на христиан в Иране, взаимоотношения с зороастрийским жречеством составляют содержание следующих глав.

Торговые связи сирийцев с Закавказьем способствовали распространению христианства в Армении, а несколькими веками позднее сирийцы проповедовали Евангелие в областях, расположенных на юго-западном и южном побережье Каспия.

Малабарское побережье Индии славилось перцем, кассией и другими пряностями, которые были предметом вывоза в страны Западной Европы. Сирийцам были знакомы два пути в Индию — морской и материковый. По волнам Красного моря они достигали Адулиса в Эфиопии, затем гаваней Йемена.

Образовавшиеся на перепутье морской дороги в Индию — в Аксуме, Сабе и Неджране — центры христианства сохраняли теснейшую связь с сирийской церковью монофизитов.

Другой путь из городов Междуречья, где ярмарки Эдессы, Нисибина и особенно Батнана привлекали множество купцов и торговцев из отдаленных областей Европы и Азии, лежал по суше до Персидского залива. Кангалор, Музирис, Калиана упоминаются в сирийских апокрифах, сказаниях и хрониках. Христианство в этих городах и областях было сирийским, их священство находилось в иерархической зависимости от патриарха несториан. Вдоль великого шелкового пути к границам «Небесной империи» двигались караваны; они проходили через области, населенные согдийскими и тюркскими племенами, где сирийцы закладывали торговые фактории и основывали поселения. Яркую иллюстрацию этого дает замечательный письменный документ — описание путешествия раббан Саумы и мар Ябалахи из Пекина в Багдад, составленное их современником в XIV в.

Главы о сиро-тюркских связях и сирийцах в Китае — последние.

В заключение сделаны общие выводы о роли и значении сирийцев в международной жизни средневекового Востока.

Настоящая монография является как бы завершением целого ряда исследований, которые нашли свое отражение в статьях и книгах. Так, вопрос о положении сирийцев в Ира-

не был рассмотрен нами в книгах «Месопотамия на рубеже V и VI вв.» (1940 г.), «Византия и Иран на рубеже VI и VII веков» (1946 г.), «Города Ирана в раннем средневековье» (1956 г., французский перевод — 1963 г.).

Проблема ислама и образования Арабского халифата занимает настолько большое место в истории Ближнего Востока, что потребовала особого рассмотрения, которое и было дано в книге «Арабы у границ Византии и Ирана» (1964 г.). Эта работа естественно продолжает и тему, которая нас давно интересовала в связи с древними торговыми сношениями по шелковому пути и по «дороге ароматов» и была освещена в книге «Византия на путях в Индию» (1951 г., немецкий перевод — 1969 г.), где затронуты проблемы, связанные с Индией, а в разделе «Перепутье» — с проблемами Южной Аравии. Главы о тюркских и китайских связях сирийцев затрагивались в разных наших исследованиях, но подробно это сделано в настоящей работе.

Таким образом, эта монография продолжает линию, намеченную нашими предыдущими работами, и в то же время разрабатывает вопросы, которые не были еще предметом специального рассмотрения и в целом составляют новую важную тему. Основной задачей настоящего исследования является определение уровня развития сирийской культуры, широты ее распространения, роли сирийцев в средние века на Востоке.

ГЛАВА I

СРЕДНЕВЕКОВАЯ СИРИЙСКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ. НАУКА У СИРИЙЦЕВ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ СИРИЙСКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ

Расцвет сирийской культуры в эпоху средневековья связан с интенсивной жизнью городов Ближнего Востока. Одной из особенностей восточного феодализма было имéнно то, что на Востоке сохранялись товарно-денежные отношения, что города продолжали свою жизнь, не приходили в упадок, хозяйство не повсеместно приобретало натуральный характер. Городское ремесло, торговля и рынки продолжали существовать, а в ряде случаев создавались новые пункты обмена и обновлялись старые. Этому способствовала не только местная торговля, но широкие международные торговые связи. На тысячелетних караванных дорогах, в гаванях Красного и Средиземного морей, Индийского океана, на «дорогах ароматов», на «шелковом пути» сирийцы занимали одно из первых и чрезвычайно прочных мест. Торговля была в их руках, они соперничали и с персами, и позднее с арабами, сохраняя свои позиции.

Использование сирийского языка в качестве международного было обусловлено самим географическим положением сирийцев между Византией и Ираном. Сирийцы оказались совершенно необходимыми в сношениях этих великих держав с арабскими племенами Аравийского полуострова, их письменность и язык проникли в области Средней и Центральной Азии. Переводчики, толмачи, посланцы, миссионеры, они освоили значительную часть Азии, бассейны Средиземного и Красного морей. Не только сирийский язык, но и письменность, и литература сыграли выдающуюся роль в развитии культуры Востока. Сирийские миссионеры несториан и монофизитов устраивали диспуты при дворе шаханшахов, соперничали в ставке царей Хирты (Хиры), спорили в Хымьяре, добивались прочного положения в Константинополе, в далекой Нубии и Эфиопии.

Давно было отмечено, что сирийский язык был тем связующим звеном, которое дало возможность Ближнему и

Среднему Востоку освоить достижения греческой науки, чтобы затем она достигла нового творческого расцвета на арабской и персидской почве. Высокое развитие философии и науки в средние века на Востоке явилось результатом длительного процесса, в основе которого лежало приобщение к древнегреческой культуре. Она была воспринята, преобразована, переработана, приобрела новые черты, самобытно и независимо выкристаллизовавшиеся в древних восточных государствах.

Со времен Селевкидов в области Антиохии и приморской Сирии имело место внедрение греческих элементов культуры в арамейскую языковую среду. Антиохия оказалась местом скрещения, взаимного влияния. Высокий уровень образованности сделал ее соперницей Александрии. Когда угасла слава Петры и Пальмиры, Антиохия вновь заняла центральное положение, и греческий язык стал как обиходным, так и литературным языком приморской Сирии. Однако в ней сохранился и сирийский язык, на котором в VI в. писал свои гомилии Север Антиохийский, «неистовый Север».

Но колыбелью сирийского, как и местом его пышного расцвета, было Междуречье, где арамейский, в течение веков бывший языком канцелярий и правовых соглашений еще со времени Ахеменидов,— в Эдессе, Нисибине, Амиде, Кенneшрине, постепенно приобретая новые качества, превратился в тот развитый сирийский язык, на котором можно было выражать любые понятия: философские, научные, догматические. Распространение христианства сыграло в этом важнейшую роль. Литература сирийцев развилась в Междуречье, откуда вышли древнейшие литературные памятники, вслед за которыми возникла и литература в Сирии и ее центре Антиохии. Глубокие, независимые, самобытные учения, отражающие древние традиции, которые восходят к язычеству, сохранялись, например, у сабиев.

Древнейшие свидетельства арамейской письменности в Сирии и Палестине относятся к середине II тысячелетия до н. э.; эти первоначальные тексты писались справа налево, причем одно слово от другого отделялось чертой. В Междуречье арамейский язык вытеснил аккадский с V в. до н. э., и в этом решающую роль сыграло удобство алфавита. Использование полугласных букв давало возможность характеризовать звук в слоге[1] как количественно, так и качественно.

Впервые древнее арамейское письмо появилось в областях Дамаска и Алеппо. В Междуречье оно победило в Ассирии, Вавилонии. Персы, завоевавшие Вавилон в 539 г. до н. э.,

[1] M. Cohen. La grande invention de l'écriture et son évolution. T. 1—3. P., 1958. T. 1, c. 97, 113, 118, 143.

использовали употреблявшееся там арамейское письмо. Само управление, письменные документы оставались в руках арамеев, разговорный язык которых получил широкое распространение[2].

Монументальное письмо надписей вошло в употребление во всей Передней Азии, от Средиземного моря — Петры и Дамаска — до Йатриба (Медины) на юге, в Осроене и за Кавказским хребтом, в Армази близ Тбилиси. Арамейским письмом писали в Финикии, Петре, Пальмире. И только завоевание Римом Набатеи в 106 г. и Пальмиры в 273 г. положило предел его распространению. Совершенно справедливо Ж. Пиренн связывает сирийский шрифт как с пальмирским, имевшим целый ряд элементов курсива, так и — в еще большей степени — с письменностью городов в верхнем течении Тигра и Евфрата (Бережик, Серрин)[3]. Наиболее вероятным нам представляется, что развитие сирийской письменности происходило в тесном взаимном влиянии письма, распространенного с древнейших времен в Междуречье, и письма приморской Сирии — набатейского и пальмирского.

Самым первым датированным образцом сирийского курсива в настоящее время следует считать документ о продаже рабыни, найденный при раскопках в Дура-Еуропос[4]. Этот текст, написанный в 243 г., имеет все основные элементы сирийского скорописного почерка. Заслуживает особого внимания то, что это выработанный, развитый курсив, который продолжал служить сирийцам и в дальнейшем в качестве «светского» письма. Четкая, с округлыми линиями эстрангела была в известной мере более монументальной, хотя она и в древнейших своих образцах дает связь буквы с буквой, при которой слово или какая-то часть его, в зависимости от характера знаков, могли быть написаны неотрывно. Система связного сирийского письма, зародившегося еще до христианизации сирийцев, засвидетельствована христианскими рукописями — 411 г. в Британском музее и 462 г. в Государственной публичной библиотеке в Ленинграде[5]. Следует отметить, что до настоящего времени палеографы не придают

---

[2] Там же, с. 158—159.

[3] J. Pirenne. Aux origines de la graphie syriaque.— «Syria». T. 40, fasc. 1—2, 1963, c. 115—119, 131, 136.

[4] Ch. C. Torrey. A Syriac Parchment from Edessa in the year 243 A. D.— ZS. Bd 10, 1935, c. 33—45; A. R. Bellinger, C. B. Welles. A Third century contract of sale from Edessa in Osrhoene.— YCS. Vol. 5, 1935, c. 93—154.

[5] W. Wright. Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum. P. 1—3. Oxford, 1870—1872, Add. 12150 (далее: Wright. Catalogue.); Н. Пигулевская. Каталог сирийских рукописей Ленинграда.— ПС, вып. 6(69). Л., 1960, с. 95 (далее: Пигулевская. Каталог).

должного значения тому, что параллельно развивались два дукта: классическая эстрангела, которая впоследствии выработалась в несторианскую восточную ветвь, и курсив, которым писались светские рукописи. Та же эстрангела в западных областях развилась в скоропись монофизитов-яковитов, с одной стороны, и с некоторыми особенностями почерка — в скоропись мелкитов, православных, с другой стороны.

К очень ранней эпохе относится и зарождение сирийской литературы, неразрывно связанной с письменностью. Вероятно, уже в дохристианское время развились разные жанры литературы, существовали не только культовые и мифологические тексты, но и светские сочинения. Произведения светской литературы, практической философии в частности, имели широкое хождение в языческой среде. Интересно отметить, что эта литература уходит своими корнями в глубокую древность, сюжеты взяты из старых традиционных повествований, как, например, роман об Ахикаре, восходящий еще к ассирийской письменности. Их освежали новыми идеями, соответствующими времени, так что старый сюжет приобретал черты философских теорий, которые были восприняты и творчески переработаны на Ближнем Востоке.

Так же осваивались и практическая философия, и нормы поведения, выработанные какой-либо философской школой. Стоические идеи, например, были развиты в широкоизвестном «Послании» Мары бар Серапиона своему сыну Серапиону. Гностическая философия со всеми ее астрономическими и астрологическими особенностями стала важнейшей частью в творчестве Бардесана.

В сирийской литературе первых веков христианства можно проследить как развитие местных, заложенных в древности, основ, так и греческой философии, древней, античной, с одной стороны, и более новой, эллинистической,— с другой. Если практическая стоическая философия, гностическая и герменевтическая литература были плодами эллинистической мудрости, в которой доля александрийской учености была не меньшей, чем афинской, то изучение формальной логики и аналитики основывалось на трудах Аристотеля. Но и в последнем случае древнее греческое учение воспринималось уже через призму неоплатонизма, обогащенного идеями Плотина. Практическая философия была уделом средних слоев общества. Поучения о добродетели, об удовлетворении малым, о снисходительности к людям должны были способствовать спокойствию, устойчивости жизненного уклада. Теоретическая же философия, логика в частности, стала уделом тех, кто проходил школьную подготовку, стре-

3 Зак. 169

мился к той или другой интеллектуальной профессии, связанной с духовным саном или со светскими занятиями и должностями — ритора, философа, врача, схоластика.

К числу памятников, представляющих выдающийся интерес, принадлежит упомянутое «Послание» Мары бар Серапиона. По поводу этого сочинения нет единого мнения: одни исследователи склонны считать его частным письмом, другие — литературным произведением в эпистолярной форме. Мара бар Серапион, находясь в плену у римлян, пожелал послать наставление своему сыну, чтобы поддержать его стремление учиться возможно лучше, приобретать знания. Он также советует ему быть скромным и снисходительным к людям. Житейская мудрость письма почерпнута из популярной стоической философии. Датируют это послание или I в. н. э., на основании упоминания «мудрого царя иудеев», или III в. н. э. Во всяком случае, этот памятник трудно назвать христианским. Культурный центр сирийцев — Осроена в Верхней Месопотамии с ее столицей Эдессой — стал христианским никак не позднее середины II в. Но по своему происхождению автор «Послания Мары», возможно, был не из Эдессы, а из города Самосаты на верхнем Евфрате. Однако даже и при этом предположении «Послание» приходится признать очень ранним памятником. Отсылая к обширной библиографии его, отметим лишь то, что отсутствие единого мнения о месте и времени происхождения памятника свидетельствует о его обобщающем характере, который заставляет видеть в нем литературное произведение, практические советы которого, направленные на воспитание правил поведения в жизни, адресованы молодым людям вообще. Это образец бытовой философии. Памятник неоднократно переводили и подробно комментировали[6].

Другой памятник практической философии — роман об Ахикаре — известен в многочисленных вариантах на различных языках. Достаточно сказать, что предполагается его ассирийское происхождение, что один из списков дошел на древнем арамейском языке в числе папирусов военной колонии Элефантины. Имеются ~~греческая~~ сирийская, эфиопская, арабская, армянская и славянская версии этого произведения. Сказание об Ахикаре — один из древнейших па-

[6] W. Cureton. Spicilegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion, now first ed. with an Engl. transl. and notes by W. Cureton, text Syr. L., 1855, c. 43—48; Fr. Schulthess. Der Brief des Mara bar Serapion.— ZDMG. Bd 51, 1897, c. 365—391; A. Baumstark. Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte von Dr. Anton Baumstark. Bonn, 1922, c. 10 (далее: Baumstark. Geschichte).

мятников сирийской литературы. Сюжет поучительного повествования прост: Ахикар, мудрый советник Синаххериба, царя Ассирии и Ниневии, бездетен. Глубоко огорченный, он, по указанию богов, усыновляет сына своей сестры Надана, которого заботливо воспитывает, обучает и вводит во все свои дела. Но неблагодарный Надан пишет от имени дяди ложные письма, клевещет на него, так что дело доходит до вынесения Ахикару смертного приговора. Однако Ахикара спасает от смерти облагодетельствованный им некогда человек, который тайно прячет его в подземелье своего дома. Между тем Синаххериб получает от фараона, египетского царя, загадочное письмо, которое, по мнению его советников, мог бы разгадать и понять один только мудрый Ахикар. Его возвращают ко двору, и он снова пользуется доверием царя. И так же как в первой части сказания были перечислены благие советы Ахикара его племяннику, во второй части приведены неблаговидные поступки Надана и горькие слова, которые Ахикар вынужден сказать ему. По своему характеру поучения могут быть сближены с библейскими[7]. Это практическая этика, выработанная на протяжении веков ближневосточной традицией. В то же время можно найти черты, сближающие идеологию сказания об Ахикаре с идеями Феофраста в изложении Диогена Лаэрция или Демокрита в изложении Климента Александрийского[8]. Этот широко распространенный памятник неоднократно изменялся и дополнялся. Он подвергался тщательным исследованиям, среди которых по глубине достигнутых результатов выделяется работа Т. Нёльдеке[9].

1. Сирийская средневековая школа

Язык, письменность, литература не могут получить широкого распространения, если нет традиции и систематической передачи знаний. Сирийцы были сильны своей школой, в которой усваивались грамота, чтение, письмо, знание энциклопедии того времени — Библии — и элементов эллинской образованности. Выдающееся значение высшей сирийской школы, ее древнейшего университета — академии в Эдессе,

---

[7] The story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions by F. G. Conybeare, J. Rendel Harris and A. Smith Lewis. L., 1898; 2nd ed. enlarged and corr., 1914, c. 99—127.

[8] Baumstark. Geschichte, c. 11.

[9] Th. Nöldeke. Untersuchungen zum Achiqarroman. B., 1913.— AbhKGWG Phil.-hist. Kl., N. F. Bd 14, Nr. 4.

затем Нисибине, было темой нашего специального исследования. В настоящей главе нам хотелось бы дать представление о том, каким было начальное общеобразовательное обучение у сирийцев.

Для сирийцев, учитывая исторические условия, в которых они жили, грамотность была явлением большой значимости. Сирийские школы, насколько источники позволяют судить о них, более всего походили на церковно-приходские и монастырские школы, известные латинскому Западу, греческому Востоку и всему славянскому миру. Этот тип школы хорошо знаком как мусульманству, так и буддизму и брахманизму. Обучение в них предполагало в первую очередь овладение знаниями, которые соответствовали примерно представлениям о латинском тривиуме, т. е. тому, что составляло начальное образование, первую его ступень.

Такая школа во многих случаях являлась лишь ступенью для дальнейшего высшего образования и получения соответственного духовного сана. Сирийцы тяготели и к светским наукам. Этого требовали их торговые связи, которые были настолько широки и разнообразны, что и для их поддерживания были необходимы грамотность, знания, традиции. Ремесленники также должны были располагать определенными знаниями, хотя большую часть нужных им сведений они обычно получали в ходе практической работы, усваивая их «под рукой» старшего. Сирийцы славились как врачи; этому немало способствовало систематическое, школьное приобретение знаний, которое затем уже пополнялось специально медицинскими сведениями, знакомством с трудами греческих врачей (Гиппократа, Галена) и практическим изучением врачебного искусства под руководством опытного медика. Таким образом, начальная школа приходского типа была ступенью для специального образования, как светского, так и духовного. Даже в Нисибийской академии не были изжиты возможности продолжать занятия светскими науками, философией и особенно медициной, хотя специальный канон запрещал одновременно с церковными книгами заниматься и по книгам о врачебном искусстве.

Источники сохранили некоторые далеко не полные, но интересные сведения о том, как происходило обучение, в чем оно состояло и как долго оно длилось. Замечательно, что сведения эти черпаются преимущественно из несторианских по своему происхождению сочинений. Именно несториане развили максимальную деятельность в области образования, что вызвало неудовольствие монофизитов. Известно, что монофизиты и несториане соперничали на всем Ближнем Востоке за господство в сирийских городах и селениях,

за влияние среди арабских племен, за приоритет в сношениях с Византией.

В житии первого яковитского иерарха, получившего звание мафриана (католикоса), Маруты из Тагрита (ум. в 649 г.), написанном его младшим современником мар Денхой, обронены язвительные слова относительно широкой сети несторианских школ. Денха правильно усмотрел в этих школах мощную возможность влияния. «Несториане Востока,— писал он,— желая ввести простецов в заблуждение и околдовать уши этих мирян, что было весьма легко сделать посредством песнопений и приятных напевов, а также ради лести мира и главенства над ним и чтобы „поедать домы вдов" и замужних, по слову Евангелия, под предлогом, что „они продлевают свои молитвы" (Матф.: XXIII, 14), в каждом селении своем, так сказать, позаботились устроить школу. Они привлекали в свои школы тем, что установили одинаковый для всех областей порядок исполнения псалмов и песнопений» [10]. Денха перечисляет различные виды этих гимнов, называя их гласами, песнопениями, антифонами.

Монофизиты стали также проявлять усердие в устройстве школ, о чем сообщает этот же автор. В области Бет Нухадра, которая находится между Тигром и Большим Забом, севернее Маргской области, лежащей между теми же реками на юге, были устроены школы в селениях Бет Коке, Бет Тарли, Тель Зельма, Бет Бани, Шурзак.

Школы несториан, по словам того же Денхи, пользовались доброй славой и известностью. Это особенно справедливо для VIII в. и связано с деятельностью Бабая из Гебилты (Тирхан) [11].

Сведения о сирийских школах IV, V вв. несколько отрывочны, но для VI, VII вв. они приобретают все более определенный характер. Интересно отметить, что программа начального обучения, как и его методы не только сохранялись на протяжении многих веков, но и носили международный характер; как и во всем христианском мире, обучение у сирийцев начинали с Псалтири.

Об основателе Нисибийской академии мар Нарсае (ум. в 502 г.) сообщается, что, «когда ему было семь лет, он пошел в школу для мальчиков» в селении Айн Дулба области Маалта, откуда он был родом [12]. (Маалта — область, сосед-

---

[10] F. Nau. Histoires d'Ahudemmeh et de Maruta.— PO. Vol. 3, fasc. 1, 1905, c. 65—66 (далее: Histoires d'Ahudemmeh et de Maruta).

[11] Baumstark. Geschichte, c. 212.

[12] Barḥadbešabbā 'Arabaia. La seconde partie de l'Histoire ecclesiastique. Texte syriaque éd. et trad. par F. Nau.— PO. Vol. 9, fasc. 5, 1913, c. 493—678 (далее: Barḥadbešabbā. Histoire).

няя с Маргской, от которой она отделена Хазиром, притоком Большого Заба.) По истечении девяти месяцев, благодаря своим способностям и горячей любви к знаниям, он смог «отвечать всего Давида», т. е. выучил Псалтирь.

Мар Гиваргис (Георгий), перс и зороастриец, перешел в христианство и умер мучеником в 615 г. В селении Бет Растак области Адиабена он стал учиться в школе, выучил псалмы так, что «отвечал Давида»[13].

Дальнейшие занятия заключались в усвоении всего Писания, особенно Нового завета, его толкования. В экзегезе несториане следовали толкованию Феодора Мопсуестского, ставшему классическим образцом для несторианской школы.

Мар Киприан, основатель монастыря в Бирте, был уроженцем селения Бет Магуше. Родители его были христиане. Он учился в «церкви своего селения» и в короткое время прочел псалмы и освоил «учение», которое давалось «мальчикам» (*ywlpn' dṭly'*). После этого он отправился в селение Маккабта, которое «процветало в его дни», где освоил «писания» и их экзегезу[14].

Начальное обучение происходило при церквах, где были грамотные клирики. Очевидно, существовал некий цикл первоначального образования, который надо было пройти. Относительно Иоанна Дейлемского, скончавшегося в старческом возрасте в 737-38 г. и, следовательно, учившегося в середине VII в., известно, что родители отдали его в школу, где он «в короткое время выучил псалмы и прочую науку, необходимую мальчикам»[15]. Таким образом, и здесь для характеристики первоначального образования повторены те же выражения, свидетельствующие о том, что оно имело определенную программу.

Имеются некоторые сведения и относительно численности учащихся в школах. Так, согласно сообщению Фомы Маргского, Маранаммех, митрополит Адиабены в 753—772 гг., объезжая свою епархию, побывал в селении Бет Едрай: «В нем была небольшая школа — двенадцать учеников и их учитель; и он вошел в нее, когда учитель приготовился читать главу из книги Исаии. Спросил его блаженный (митрополит): „Что за главу ты читаешь?“ И приказал ему:

---

[13] Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laiques nestoriens, textes syriaques, éd. par P. Bedjan. P., 1895, с. 416 (далее: Histoire de mar Jabalaha).

[14] The Book of governors; the Historia monastica of Thomas Bishop of Marga A. D. 840. Ed. from Syriac manuscripts in the British Museum and other Libraries by E. A. W. Budge. T. 1: The Syriac text, introduction etc. T. 2. The English translation. L., 1893. T. 1, с. 332; t. 2, с. 581 (далее: Thomas Margensis. Historia monastica).

[15] Там же. Т. 1, с. 97.

„Оставь эту главу сегодня и начни, откуда я тебе покажу“»[16].

Из этого рассказа видно, что в школах и на низших ступенях образования занимались чтением и толкованием Писания. Школа носила, следовательно, клерикальный, конфессиональный характер и на своих начальных ступенях. Но грамота сама по себе открывала путь к знаниям, к светским наукам, о которых речь пойдет ниже в связи с высшим образованием у сирийцев.

В житии Бар Идты сообщается, что он родился в Русафе, рано потерял родителей, его воспитывала старшая сестра Хенанишо, которая отправилась в Нисибин, где и поселилась. Там она отдала брата в школу[17]. «Она взяла за руку святого раббан Бар Идту, своего брата, и отправилась в город Нисибин, Антиохию Мигдонийскую, в один из женских монастырей, что вокруг Собы. Она приобщилась к монашеской жизни со Христом женихом вышним. Эта чистая Хенанишо брата своего раббан Бар Идту поселила вблизи себя, т. е. отдала его в дом обучения, чтобы он читал псалмы Давида и научился петь и писать те знаки и буквы, когда был еще мал годами. С вечера до утра оставался он у своей сестры, а днем она провожала его в школу; каждый вечер она заботливо вела его к себе, а каждое утро, оберегая, водила в дом обучения»[18]. Она следила за тем, чтобы он не перенял дурных привычек от других детей, «то пугая, то одобряя и похваливая его». Между тем курс начального обучения был закончен. «Когда он выучил псалмы и все главы и вступления к ним и овладел в совершенстве чтением и письмом, вновь ввела она его в великую школу, мать ученых, которые все находятся на востоке и орошают вселенную своими учениями».

Таким образом, окончив курс начальной школы, которая дала ему грамотность — умение читать, писать, знание Псалтири и важнейших богослужебных песнопений,— Бар Идта смог поступить в высшую школу сирийцев. Не только данное житие, но и другие сирийские памятники самыми высокими словами прославляют свою древнюю академию в Нисибине, называя ее «матерью ученых» и другими славными именами. Здесь Бар Идта обучался «писаниям и толкованиям», т. е. специальной экзегезе и гомилетике, главным образом по трудам Феодора Мопсуестского.

---

[16] Там же. Т. 1, с. 163 (кн. 3, гл. VIII).

[17] E. A. W. Budge. The Histoires of Rabban Hôrmizd of the Persian and Rabban Bar-'Îdtâ. The Syriac texts ed. with English translation. T. 1—2. L., 1902; T. 1. Syriac texts, c. 116—117.

[18] Там же. Т. 1, с. 117; т. 2, с. 170.

К первой половине VII в. относятся сведения о жизни Хормизда, который родился в области Бет Хузайе в Бет Лапате, называвшемся также Шираз (*byt lpṭ dhy šyrz*). Его родители были христиане, и «когда он был отроком и достиг двенадцати лет», его отвели в школу, чтобы он выучил псалмы и постиг духовное учение. Он оставался там в учении шесть лет. Он знал наизусть псалмы и Новый завет, «трудился над ними отрок ночью и днем»[19]. «Когда завершились годы его пребывания там, ему было лет двадцать». После окончания школы он пожелал сделаться монахом.

В житии Сабришо I, патриарха несториан (ум. в 604 г.), составленном его младшим современником монахом Петром, говорится, что он был родом из селения Фирузабад, у границы Сиарзура в области Бет Гармай. «В этом селении, упомянутом нами выше,— сообщает биограф,— был один благочестивый священник по имени Иоанн. Он (Сабришо) пошел к нему, и тот обучил его псалмам». Им овладела жажда знаний, желание «толковать и читать божественные писания, и он отправился в Нисибин, город образованности, где в это время жил экзегет Авраам»[20].

Много таких кратких сообщений можно найти в биографической литературе сирийцев. Очень интересна механика усвоения знания. В первую очередь требовалась память, поскольку часть прочитанных книг выучивалась наизусть. Так, по образному выражению самих сирийцев, псалмы должны были «исходить из уст».

В 620 г. при Хосрове II окончил свою жизнь перс, перешедший в христианство и принявший имя Ишосабран. Его житие было написано патриархом несториан Ишоябом III (ум. в 657-58 г.). Став христианином, Ишосабран пожелал научиться читать Писание, поэтому в своем родном «селении Кур на горе Хедайаб» в области Адиабены он обратился к крестившему его священнику Ишорахмеху, у которого был юный сын по имени Ишозеха, с просьбой: «Если тебе угодно, о господин, дай мне этого юношу, чтобы он был мне по любви брат и сын, а по чину (*bṭks'*) — учитель и наставник божественных писаний». В ответ на это он получил согласие в такой форме: «Ты знаешь, о брат мой, что я не имею другого сына, кроме этого, он отрада моей старости и свет очей моих, но так как ты достоин уважения в моих глазах, как слуга Христов, я не откажу тебе в нем. Да будет так, как ты просил... Итак, возьми себе моего Ишозеху, так

---

[19] Там же. Т. 1, с. 9 (fol. 6-b).

[20] Histoire de mar Jabalaha, c. 291.

как он нужен тебе»[21]. Ишосабран обрадовался и согласно порядку посадил юношу как учителя. Когда они так расположились, он спросил его: «Что именно положено правилами человеку учить прежде всего?» И юноша сказал ему: «Буквы, конечно, учит человек прежде, затем слоги, после того начинает читать псалмы и постепенно прочитывает все Писание. И когда выучится чтению Писания, после этого он приступает к толкованию». На это Ишосабран сказал юноше: «Бесполезно учить буквы, прочти мне десять псалмов». Юноша стал объяснять ему, что напрасно он будет путем «бормотания», «подобно магам», стремиться запомнить все Писание, что необходимо выучить буквы. Но Ишосабран упросил своего молодого наставника учить его со слов, т. е. дать ему возможность затвердить все на память, причем каждое слово он произносил «с силой» и повторял их, «покачивая шеей, подобно магам» (*kd mzʿzʿ kdlh bʾskmʾ dmgwšʾ*). Но юноша запретил ему это, сказав: «Не делай так, как поступают маги, произноси спокойно, только устами, и таким образом в короткое время запомнишь много слов». Однако тот продолжал настаивать на своем. Ишосабран и его учитель сообщили Ишорахмеху, что обучение построено на усвоении с голоса. Тогда священник стал настойчиво просить Ишосабрана выучить сначала буквы, потому что это даст ему возможность прочесть все Писание. Ишосабран «послушался», «выучил буквы», усвоил псалмы и стал читать книги[22].

Хотя память играла значительную роль, поскольку частое повторение приводило к тому, что многое запоминалось наизусть, одной памяти было недостаточно: требовалось умение читать и читать правильно. Сирийский алфавит, огласовка, которую постепенно вводили и западные и восточные сирийцы, создавали возможность правильного чтения и таким путем освоения нового текста. В противоположность этому сложность пехлевийского письма, идеограммы, гетерограммы, отсутствие гласных — все это приводило к тому, что «магуше», т. е. зороастрийское жречество, стремилось освоить и заучить свои книги наизусть, мало пользуясь грамотой, запоминая со слов, «бормоча» и «покачивая шеей». Так они старались облегчить процесс усвоения.

Сирийцы добивались того, чтобы человек научился читать, разбирать то, чего он не знал наизусть, тогда как пер-

---

[21] J. B. Chabot. Histoire de Jésus-Sabran écrite par Jésus-yab d'Adiabene, publiée d'après le ms. syr. CLXI de la Bibliothèque Vaticane.— Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. T. 7, 1897, c. 524—525.

[22] Там же, с. 525.

сидская система базировалась исключительно на памяти, причем употреблялись мнемонические приемы для ее обострения, закрепления заучиваемого текста. Но при постоянном повторении наиболее употребительных текстов отрывков Писания, например, псалмов, часть из них запоминалась наизусть.

Знание букв, чтения и письма было необходимо сирийцам для овладения всем комплексом сведений, нужных им для практической жизни. Надо было уметь не только читать, но и писать, разбирать написанное.

В связи со сказанным приобретают значение данные о школах, находившихся в разных селениях. Достаточно подробные сведения об этих школах имеются в дошедших до нас сирийских источниках.

Знаменательны два этапа в жизни сирийской несторианской школы — время католикоса Ишояба III и учителя мар Бабая, современника католикоса Селибазехи (ум. в 728 г.). Деятельность Ишояба III, родившегося в Куфлане, в области Адиабены, бывшего учеником мар Иакова из Бет Абе и закончившего свое образование в Нисибине, относится к первой половине VII в. Основав новую церковь у монастыря Бет Абе, расположенного в Маргской области, недалеко от слияния рек Большого Заба и Хазира, Ишояб III «пожелал построить школу близ своей кельи». Он хотел снабдить эту школу «всем необходимым, привлечь учителей, философов, экзегетов, собрать много учеников и всячески заботиться о них»[23]. Однако пожеланию католикоса не суждено было исполниться, так как настоятель монастыря Камишо с группой братьев воспротивились этому. Они не захотели расставаться с «радостью тишины», предвидя, что присутствие юношей будет докучать им. Они сослались на то, что не было на это указания основателя монастыря мар Иакова. Католикос не согласился с их возражениями, тогда Камишо и 70 монахов-отшельников покинули монастырь и ушли в селение Херпу области Сафсафа. Это сломило решимость католикоса, и он перенес место основания школы в свое родное селение Куфлану, куда должны были последовать «работники и строители», вызванные им в Бет Абе на постройку.

Хотя настоятель Камишо и утверждал, что ему неизвестно о существовании школ при монастырях, такие школы были, на что указывает свидетельство Ишозехи, относящееся к рубежу VI и VII вв. Ишозеха был современником католикоса Сабришо I, на посвящение которого в этот сан дал разрешение шаханшах Хосров II Парвиз в 596 г. Ишозеха

[23] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, с. 74.

построил три монастыря и при них школы. Он основал «большой монастырь в области Бет Арабайе и собрал в нем учителей и учеников. Затем пошел на гору Хефтун в Бет Багаш. На склоне лет он отправился в область Адиабены, оставив прежний монастырь в руках учителей, как и школу, которую устроил в нем». Новый монастырь был сооружен из камня, потому что в этой области хозяйничали разбойники и грабители. И в этом монастыре Ишозеха «поставил учителей и школу»[24]. Таким образом, школа и монастырь были связаны, и предложение Ишояба III не содержало ничего необычного.

Но особое внимание привлекает то, что в ряде случаев школа была независима от монастыря, она устраивалась просто в селении, а персонал, учителя не принадлежали к клиру, хотя и пользовались особым положением и уважением.

К первой половине VII в. относится деятельность Бабая из Гебилты, расположенной близ Тирхана. Его биограф Фома Маргский в середине следующего, IX в. посвятил ему немало страниц своей «Книги начальников». Впечатление от всей деятельности, от личности Бабая было настолько сильным, что сохранилось даже описание его внешности. «Это был муж ученый и весьма просвещенный, здоровый, могучего телосложения, голос же у него был, как рассказывают, сладкий и звонкий, подобно трубе»[25].

Свою педагогическую деятельность Бабай начал в Гебилте, своем родном городе, куда к нему собрались ученики, в том числе Маранаммех, ставший затем его верным спутником. Бабай дал им «полное наставление в учении церкви», в духе последователя Феодора Мопсуестского, как это подобало несторианину. Школы он нашел в большом упадке, ведавших ими — «нерачительными», а «каноны и правила школ» — в небрежении. Деятельность Бабая была направлена на восстановление школ, учреждение порядка, дисциплины, обеспечение усвоения знаний. Но предметом особенного внимания Бабая была музыка, гимнология.

Известно, что еще сирийский гностик II—III вв. Бардесан придавал особое значение пению как способу пропаганды и усвоения своего учения. У несториан, по свидетельству биографа Бабая, к этому времени не стало единообразия в пении. «Всякая страна, город, монастырь, школа имели свои собственные песнопения и напевы, и когда случалось учите-

---

[24] Le livre de la chasteté, composé par Jésusdenah évêque de Baçrah.— MAH (publ. par l'École française de Rôme), XVI-e année. fasc. 4; Paris—Rome, 1896, c. 47 (далее: Le livre de la chasteté).

[25] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 141; t. 2, c. 282.

лю или ученику находиться вне своей школы, то он стоял, как невежда»[26], т. е. не мог принять участия в пении. Этот разнобой был устранен внедрением общих правил еще в школах. Песнопения исполнялись по определенной музыкальной системе, которая была введена мар Бабаем и распространилась на все школы.

Покинув школу в Гебилте, Бабай с Маранаммехом направились в области Адиабены и Марги. Первая школа, которой занялись после переселения Бабай и его спутники, находилась в селении Кефар Уззел, недалеко от Арбелы. Это была большая школа, где постигали не только основы грамотности, но и получали обширные знания. Эта «большая школа» могла успешно развиваться благодаря состоятельности жителей Кефар Уззела, «людей богатых и знатных».

Только дождавшись ощутимых результатов, Бабай решился перенести свою деятельность дальше «и, передав ее (т. е. школу) в руки Маранаммеха, оставил ее». В Маргской области им были основаны и обновлены двадцать четыре школы. Здесь на его долю выпала не только необходимость «собирать» учеников и «строить» школы. Он обнаружил крайнюю неисправность рукописных книг, которые нуждались в «исправлении». Таким образом, в перечисленных Фомой Маргским селениях мар Бабай выполнял одну и ту же работу: собирал разбежавшихся учеников; проверял и приводил в порядок книги, в которых была нарушена принятая последовательность текстов, что привело к отсутствию единообразия; исправлял ошибки, вкравшиеся при переписке.

Мар Бабай ревизовал школы как при монастырях Шамира или Кори, так и в селениях: в Хардесе, Хетаре, Маккабте, Кофе и др. Последние можно назвать приходскими школами, согласно общей средневековой традиции, о которой речь была выше, широко распространенной и на Западе и на Востоке.

Неутомимый учитель устроил и укрепил несколько десятков школ; он же подготовлял и кадры учителей. «Ибо, говорят, что у него было шестьдесят учеников, которые стали учителями»[27] в шестидесяти устроенных им школах. Таким образом, Бабай заботился не только об усвоении грамоты, т. е. начального обучения, но осуществлял подготовку лиц и более высокой квалификации — учителей.

Со времени реформаторской деятельности мар Бабая прошло столетие, и к первой половине IX в. опять все пришло в упадок. Тяжелые общеполитические условия, измене-

---

[26] Там же. Т. 1, с. 142.

[27] Там же. Т. 1, с. 144; т. 2, с. 237.

ния в характере власти арабов и отношений с мусульманами привели к новым затруднениям, школы оказались заброшенными. К 834 г. н. э. относится свидетельство Сабришо Дамасского, патриарха несториан, который объезжал Арамейские земли, т. е. Междуречье и прилегающие области. В школах он нашел только старых учителей, а ученики не знали даже псалмов, которые полагались на каждый день. Учителя должны были принуждать их учиться, касалось ли это чтения или усвоения урока, «как врач принуждает больного пить полынь, смирну или сокотровое алоэ. А они так отворачиваются от учения, как больной отворачивается от питья сокотрового алоэ»[28]. Школа снабжалась всем необходимым, и в первую очередь пищей, ее содержала христианская община, данное селение или монастырь. Этим, по словам католикоса, и объяснялось отсутствие интереса к занятиям: «Ибо ради хлеба только они собрались сюда, а не из любви к учению».

Сабришо перечисляет следующие области и школы: Ктесифон (Махозе), школы мар Теодороса и мар Мари, т. е. школы, называвшиеся именем Феодора Мопсуестского и святого мар Мари. В заключение своего послания Сабришо пишет: «Подобное я слышал и относительно Элама, Месены, Персии и Хорасана». Иначе говоря, речь идет о южных областях Междуречья и восточных провинциях Ирана, сохранивших свои наименования и после завоевания их арабами.

Уделив внимание школе, методам обучения, принятым в ней, широкому распространению грамотности, а следовательно, и литературы, необходимо отметить сравнительную легкость освоения сирийской письменности, благодаря буквенному алфавиту, системе огласовки текста и особенностям сирийского синтаксиса. Все это способствовало проникновению сирийского языка, как разговорного, так и письменного, в обширные районы Азии. Школа, в которой усваивалась сирийская грамота, сыграла выдающуюся роль, так как здесь складывалась традиция освоения первоначальных знаний и решалась судьба языка и литературы.

Сирийский язык и литература несли новые идеологические представления, философские идеи, космологические и географические понятия, опытные научные сведения в области алхимии и медицины. Эти знания базировались на греко-византийской учености, развитой и освещенной новыми

---

[28] Ebediesu. Collectio canonum.— A. Mai. Scriptorum veterum nova collectio. T. 10, p. 1. Romae, 1838, textus syr., c. 274, transl. lat. c. 110 (далее: Ebediesu. Collectio canonum).

данными, которые были добыты сирийцами, а позднее арабами.

Распространение сирийского языка и с ним идеологических, философских и позитивных знаний было явлением прогрессивным, служившим просвещению многих народов Азии.

2. Источники по истории сирийской высшей школы

Высшая сирийская школа — это средневековый университет, каким его знали и Византия, и латинский Запад. В истоках своих эти высшие школы восходят к античной, греческой традиции, преобразованной и обновленной в них. Сирийские школы постоянно упоминаются средневековыми писателями, не только сирийскими, но и греческими. Они славились как центры просвещения и образованности. Школы высшего типа имели особенно существенное значение. Их основной задачей являлось чтение и толкование Писания, способствовавшее утверждению и распространению догматических взглядов, того философского направления, которого придерживались сирийцы. Но если экзегеза, гомилетика, литургика и были основными предметами изучения в этих клерикальных школах, то вместе с ними там было высоко поставлено и изучение философии, а в некоторой степени и других светских наук. Раннее средневековье (V—VII вв.) было временем расцвета школ, но и в последующие века (до XII в.) они продолжали существовать и оставались центрами образованности. Замечательно, что для этого времени сохранились сведения о рассадниках просвещения на самой восточной окраине массового распространения христианства, в Междуречье. Источники сообщают как о начальных школах, так и об академиях, центрах освоения высших знаний.

Очень многие сочинения сирийцев упоминают о школах: жития, биографии иерархов, истории монастырей, хроники, местные истории, такие сочинения, как «Книга начальников» Фомы Маргского и «Книга целомудрия» Ишоденаха. Особый интерес представляет одна из очень ранних средневековых клерикальных школ — академия в Нисибине, о которой сохранились достаточно подробные сведения в документах и сообщениях современников. Об этой академии известно не только из нарративных источников; до нас дошел также ее устав, правила, которыми руководствовались в управлении школой и которые устанавливали нормы поведения учащихся и преподавателей. Все вместе они составляли некую организацию, «собрание» (*knwšy'*), возглавляемое ректором и

экономом, выполнявшим хозяйственные обязанности и осуществлявшим общий надзор в школе[29].

Замечательным памятником сирийской образованности являются «Правила Нисибийской академии», ее «статуты» — древнейший устав средневекового университета. В старом споре о культуре Востока и Запада этот памятник все еще не занял подобающего ему места, хотя он свидетельствует о достаточно стройной организации высшей школы на заре средневековья. Сирийцы сохранили конкретные правила поведения школяров, сведения об условиях их жизни, общем устройстве школы. Определяя внутренний распорядок школы, «Правила», как всякий юридический документ, носят нормативный характер и вскрывают главным образом отрицательные черты, позволяя тем не менее воссоздать живое представление о повседневном течении жизни академии, ее обычаях и нравах. Достоинством этого устава является то, что он датирован. Более того, указано время и обстоятельства составления первой и второй серии «Правил», имена лиц, участвовавших в их написании, и, наконец, то, что они были засвидетельствованы подписями с приложением печатей епископа города, ректора и учителей академии. Тщательно выработанный устав был принят «собранием школы», т. е. ее коллективом. «Статуты» являются нормативным юридическим установлением, которое особенно драгоценно историку. В сочетании с повествовательными источниками эти документы V—VII вв. дают возможность создать представление о деятельности ряда лиц, жизни самой школы и общей политической обстановке.

Предисловие, введение ко второй серии правил и послесловие содержат сведения о том, когда и при каких обстоятельствах статуты были составлены, восстановлены, дополнены и приняты «собранием школы».

В сирийских исторических памятниках выражение «школа» (*'skwl'*) в ряде случаев заменено выражением «собрание» (*knwšy'*) или еще подробнее — «собрание школы». Нам удалось проследить, что это отнюдь не случайное явление. «Школа» и «собрание» или «собрание школы» указывают на различные по своей организации, составу и устройству учебные и ученые центры. Выражение «школа» имеет как общее широкое значение, так и частное — школа с некоторым количеством учеников, начальная школа при храме или мона-

---

[29] Н. Пигулевская. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, с. 338—349 — Нисибийская академия (далее: Пигулевская. Города Ирана); N. Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien aux époques Parthe et Sassanide. P., 1963, c. 244—251 (далее: Pigoulevskaja. Les villes de l'État Iranien).

стыре. «Собрание» предполагает некую организацию, коллектив, конгрегацию, которую составляли учащиеся и профессора школы, достаточно многочисленной. Известно, что в Эдессе и Нисибине число школяров достигало нескольких сот человек. Такое «собрание», как всякая организация, требовало установления правил. Было необходимо фиксировать нормы, которыми руководствовались по традиции и должны были руководствоваться и в будущем.

При епископе Бар Сауме (ум. между 492—495 гг.) вскоре после перенесения школы из Эдессы в Нисибин были написаны первые статуты, которыми должна была руководствоваться пересаженная на новую почву школа. Бар Саума утвердил эти правила, с тем чтобы они служили опорой в управлении школой и нормой поведения учащихся. С уставом согласились все члены школы, что они и удостоверили своими подписями. Но после кончины Бар Саумы эти правила были утеряны или уничтожены злонамеренными людьми, и дисциплина школы пришла в упадок. Позднее, при ректоре Нарсае, пришли к решению вернуться к этим правилам. Удалось разыскать один экземпляр постановлений Бар Саумы. На их основе были возобновлены так называемые «старые» статуты из 22 глав[30]. Они были составлены учителями Нарсаем и Ионой по просьбе всего собрания школы, обращенной к епископу Нисибина Осии, и приняты 21 числа месяца Тишри первого в год 808 греков и 9-й год шаханшаха Кавада, т. е. 21 октября 496 г. н. э.[31].

Эти статуты, или каноны, были подтверждены при епископе Нисибина Павле в правление шаханшаха Хосрова I, когда экзегетом школы был Авраам, а чтецом и дьяконом — некий Нарсай. Об этом сообщает запись, сохранившаяся в тексте, заключающем каноны[32].

Затем следует вторая серия статутов — «Другие каноны той же школы»,— которые были составлены в 12-й год шаханшаха Хормизда (590 г. н. э.) при епископе и митрополите Симеоне, священниках Хенане и Хенанишо[33].

Каноны были подтверждены епископом и митрополитом по имени Ахадабуй, учителем и священником Хенаной, их собственноручными подписями и печатями в 13-м году шаханшаха Хосрова[34]. Имеется в виду шаханшах Хосров II,

---

[30] Gli Statuti della scuola di Nisibi. Ed. I. Guidi.— GSAJ. Vol. 4. Roma, 1890, с. 165—195, с. 172 (далее: Gli Statuti della scuola di Nisibi).
[31] Там же, с. 171—172.
[32] Там же, с. 188.
[33] Там же, с. 188—189.
[34] Там же, с. 169, 195.

следовательно, 602 г. н. э.[35]. Таким образом, дошедшие до нас каноны Нисибийской академии действовали по крайней мере на протяжении двух веков. Об их значении говорит уже то, что они были включены в рукопись сборника постановлений сирийских несторианских соборов. Такой памятник, как устав Нисибийской академии, представляет, конечно, выдающийся интерес. Главное его достоинство — надежность сообщаемых сведений, среди которых имеется несколько важных дат, не вызывающих сомнения.

В тесной связи между собою стоят два других источника, содержащих сведения по истории школы в Нисибине — трактат «Причина основания школ» и «История святых отцов». Они дополняют данные устава и дают возможность получить новые факты. Трудность при использовании этих источников заключается в том, что они оба дошли до нас под именем Бархадбешаббы из Халвана[36]. Материал их местами совпадает дословно, но характеристика отдельных лиц, оценка их деятельности подчас прямо противоположны. Попытка критического подхода к этим источникам по истории Нисибийской академии была сделана Э. Германом[37], который использовал предшествующие работы Ж. Шабо и А. Минганы. Сравнение текста обоих памятников привело исследователя к выводу, что «История» была источником трактата, но Э. Герман даже не делает попытки поставить вопрос о том, были ли эти сочинения написаны разными лицами или автор в обоих случаях один. Его статья не вносит существенных данных в эти вопросы, тем более что в ряде случаев автор ссылается на сведения «Хроники Арбелы», которая была подвергнута основательной критике[38].

В одном сочинении автором назван Бархадбешабба Арабайа епископ Халвана, в другом — к этому имени добавлено, что он был «священником и главой надзирателей[39] святой школы города Нисибина». Этот титул дан ему в заголовке «Истории», две последние главы которой содержат со-

---

[35] E. Nestle. Die Statuten der Schule von Nisibis aus der Jahren 496 und 590.— ZfK. Bd 18. Gotha, 1898, c. 211, 229.

[36] Mar Barḥadbešabbā ʿArabaya évêque de Halwan. Cause de la fondation des écoles. Publié par Addai Scher.— PO. T. 4, fasc. 4, 1908, c. 319—404 (далее: Fondation des écoles); Barḥadbešabbā. Histoire, c. 493—675.

[37] E. T. Hermann. Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrh. Ihre Quellen und ihre Geschichte. — ZfNW. Bd 25, 1926, c. 103—108 (далее: Hermann. Die Schule von Nisibis).

[38] I. M. Fiey. L'apport de Mgr. Addai Scher à l'hagiographie orientale.— AB. T. 83, fasc. 1—2, c. 146—147.

[39] *Riš baduḳe* переводят по-разному: так, А. Шер считает их «философами», Ф. Но переводит как *surveillants* — это учителя школы, которые ведут в ней преподавание. Как окончившие ее, они имеют звание бадуки.

ставленные им биографии двух ректоров школы — Нарсая и Авраама. В трактате же «Причина основания школ» автор назван епископом Халвана, что соответствует и его подписи под деяниями собора Григория I в 605 г.[40]. Судя по обоим дошедшим до нас сочинениям, он ученый и знающий человек, хорошо осведомленный об истории школы и знакомый с ее жизнью. Можно предположить, что Бархадбешабба сначала учился в ней, потом занял положение старшего учителя, *риш бадуке,* а затем был рукоположен епископом Халвана. Подобный путь проходили и другие воспитанники этой школы.

Трактат «Причина основания школ, что составил мар Бархадбешабба Арабайа, епископ Халвана» отчетливо распадается на две части. Первая часть, теоретическая, говорит о поучениях, которые «были даны Творцом невидимому миру ангелов и человеку»,— поучения Христа своим ученикам и последователям. В этой же части дан философский анализ познания мира, причем сирийские термины находятся в непосредственной связи с греческой философией. Главным качеством человека является «разум словесный и просвещенный» (*md'' mlyl' wnhyr'*); так как наше слово соответствует этому разуму, тому, что есть в нас, то возможно и его понимание. У разума есть качества, среди которых названы понимание, мышление, а также страсть, гнев, воля. Но «разум стоит над всеми ними» (*md'' dyn 'ytwhy l'l mn kwlhwn*) и как «мудрый возница» (*hnywk' ḥkym'* — ἡνίοχος), и как «способный кормчий» (*ḳwprnyṭ' zryz'* — κυβερνήτης). Именно разум действует и выявляет следуемое[41]. Все, что заключается в науке, может быть, таким образом, разделено на две части — «знание и действие» (*yd't' ws'wrwt'*), т. е. на теорию и практику[42]. Знание необходимо для различения добра и зла, правды и лжи, тогда как действие, практика обусловливают выполнение добрых дел. «Этой замечательной способностью рассуждения разум рисует величественные картины истинного знания»[43] (ὄργανον *bhn' mkyl 'wrgnun tmyh' dmlylwt' ṣ'r md'' lkwlhwn ṣlm' hdyr' dyd't' ḥtytt'*). Далее автор переходит к истолкованию легенды о грехопадении человека и рассматривает историю израильского народа как передачу традиций, поучений, которые якобы формировались в

[40] Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, publ. trad. et annot. par J. B. Chabot.— NEMBN. T. 37, P., 1902, c. 479 (далее: Synodicon Orientale).

[41] Историческая часть трактата была впервые напечатана: Narsai. Homiliae et carmina, ed. A. Mingana. T. 1—2. Mausilii, 1905, c. 32 (далее: Narsai. Homiliae et carmina); Fondation des écoles, c. 327—341.

[42] Там же, с. 342.

[43] Там же, с. 344.

«школах», т. е. группах учеников, собиравшихся вокруг патриархов или пророков, как в «школе Ноя», в «школе Авраама»[44]. Поучения в этих школах были даны «самим Господом». «Великую школу совершенной философии», главой которой ему было приказано быть, основал Моисей для «сынов Израиля». «И он вел эту школу в течение сорока лет в пустыне Хорив (Хореб)», причем наказывал тех, кто противился его учению. Благодаря преемственности эта «школа» продолжала существовать и далее. Школу создал и «премудрый Соломон»[45], точно так же как и «прочие пророки»[46].

Затем трактат переходит к перечислению «собраний», которые и составляли собственно школы, «собрание школы», учеников, собиравшихся для занятий[47]. Первым таким «собранием» названа академия Платона, в которой, по преданию, насчитывалось более тысячи учеников, в том числе сам Аристотель, ставший преемником Платона. В Александрии «собрание» было образовано Эпикуром и Демокритом, но их учение было языческим, они, по словам автора, смешивали истину с заблуждениями[48]. Трактат упоминает также о «физиках» (*pwsyḳy'*) и их учении об атомах, отмечая, что Пифагор заблуждался в учении о едином божестве. В Персии «собрание школы» (*knwšy' d'skwl'*) создал маг Зардушт. Сообщив об отдельных сторонах его учения, трактат завершает описание словами: «Таковы собрания, устроенные сынами заблуждения».

Далее автор трактата рассказывает, что с пришествием Христа была «обновлена первоначальная школа его Отца». В ней учителем Писания стал Иоанн Креститель, а управителем, майордомом — апостол Петр[49]. Христос начал проповедовать тридцати лет, он поучал учеников и народ, его учение продолжали распространять апостолы, и особенно Павел. Сообщив о смерти апостолов, трактат переходит к тому, «как начали быть школы» собственно образовательные и «в какое время стали толковать писания».

Знаменита была Александрийская школа, в которой процветала философия и экзегеза[50]. В ней «к чтению писаний» было присоединено толкование. Руководителем этой школы и ее экзегетом был «Филон иудей», который стал толковать Библию аллегорически (*pl'tn'yt*), совершенно устранив исто-

---

[44] Там же, с. 345.
[45] Там же, с. 360.
[46] Там же, с. 362.
[47] Там же, с. 363.
[48] Там же, с. 365.
[49] Там же, с. 367—368.
[50] Там же, с. 375.

рию (*kd bṭln ltš'yt' gmyr'yt*). Эти ученые увлекались «пустяками» (*srykt'*), а не «истинным учением», и спустя немного времени «та школа философов пропала и усилилась эта новая»[51]. Таким образом, философская языческая школа нашла известное признание у сирийцев, тогда как к Филону отношение было явно отрицательным. В известной мере трактат связывает с этими традициями и арианство, так как «нечестивый Арий» учил в Александрии, толковал Писание и, впав в гордыню, стал проповедовать ересь о том, что «Сын — создание»[52]. Никейский собор 325 г. осудил арианство и все предшествующие ереси, а затем епископы основали школы: Евстафий — в Антиохии, Иаков — в Нисибине, Александр — в Александрии, где экзегетом стал Афанасий Великий[53].

Иаков поставил экзегетом своей школы мар Афрема — Ефрема Сирина, который преподавал там 38 лет. Когда Нисибин «был отдан персам» в 363 г., Ефрем Сирин переселился в Эдессу (ум. в 373 г.), где его школа достигла расцвета. К нему собралось много учеников, в том числе Нарсай, Бар Саума — будущий епископ Нисибина, и Мана — будущий епископ Рев Ардашира[54].

Центральное место в трактате занимает Феодор Мопсуестский, его толкования писаний и отношение к ним. Бархадбешабба подчеркивает связь Феодора с антиохийской традицией, со школой, основанной Диодором, которую прошли также Василий Великий, Иоанн Златоуст, Евагрий Понтийский. «Великий экзегет» впервые дал подробные комментарии ко всем книгам Библии и, что автор трактата считает не менее существенным, составил также «ответы» относительно всех ересей[55]. В Эдессе были приняты его комментарии. Более того, «глава и экзегет школы», «светоч» Киора сожалел лишь об одном, что они «не были переведены на сирийский язык», и он этот перевод осуществил[56]. «Когда толкования Феодора были переведены на сирийский язык и затем переданы собранию Эдессы, тогда отдохнул этот муж (Киора) со всем собранием братьев». У Киоры было много учеников, и они приняли от него толкование божественных писаний и их предания; он также читал и толковал по книгам экзегета[57]. Таким образом Киора с целой группой уче-

---

[51] Там же, с. 375.
[52] Там же, с. 376.
[53] Там же, с. 377.
[54] Там же, с. 377, 381—382.
[55] Там же, с. 378.
[56] Там же, с. 382—383.
[57] Там же, с. 383.

ников перевел на сирийский язык с греческого толкования Феодора Мопсуестского. Сам же он пользовался как этими толкованиями, так и «преданием», существовавшим и раньше, «устным учением», т. е. традициями, которые передавались от учителей к ученикам. Бархадбешабба сообщает, что такие «традиции школы» (*mšlmnwt' d'skwl'*), передававшиеся изустно, существовали: это толкования мар Афрема, «о которых говорят, что они восходят к самому апостолу Аддаю; их запечатлел потом в своих проповедях и других сочинениях мар Нарсай»[58].

Эдесский епископ Раббула (ум. в 435 г.) был расположен к Феодору Мопсуестскому, но на соборе, когда Раббула стал оправдываться в том, что он наказывал клириков, Феодор дал ему отповедь на основании писания («от писания»). После смерти «вселенского толкователя» Раббула велел сжечь его сочинения. Избежали этой участи лишь не переведенные с греческого толкования на Евангелие от Иоанна и Экклезиаст[59].

После смерти Киоры его сменил избранный по общему желанию мар Нарсай, о роли которого в Эдесской и Нисибийской школах речь пойдет ниже. Далее трактат сообщает, что Нарсая в Нисибине сменил Елисей бар Косбайе; он был ректором семь лет и скончался в преклонном возрасте. Преемником Елисея стал Авраам, родственник мар Нарсая[60], которому помогал Иоанн из той же семьи. Затем эти обязанности нес Ишояб (569—571), избранный сначала епископом Арзуна, а в 581 г.— патриархом несториан (ум. в 596 г.). После Ишояба экзегетом школы в течение одного года был Авраам Нисибийский бар Кардаха, а затем «его степень» (*drgh*) получил Хенана Адиабенский, учение которого стало причиной внутреннего раскола в несторианской церкви.

Трактат отзывается о Хенане в очень лестных выражениях, говорит о его смирении, скромности, о его исключительных знаниях и способности к преподаванию. У него было «великое сокровище души», «ему было недостаточно только словом передать нам толкование, но и в писаниях он желал запечатлеть нам свои мысли и идеи»[61]. Бархадбешабба несомненно принадлежал к числу учеников Хенаны и составлял свой трактат, когда тот был жив. «Мы все молим о продлении его жизни,— пишет он,— потому что он украшал изящным словом философов свои замечательные толкования. Его труды распространены повсеместно, по ним учатся и там,

---

[58] Там же, с. 382.
[59] Там же, с. 381.
[60] Там же, с. 383, 387.
[61] Там же, с. 391.

где его нет. Через его учеников распространяется его слава»[62]. В трактате нет указаний на то, что Хенана был осужден на соборе 585 г. за свою близость к православию. Единственный намек на то, что его жизнь не всегда шла гладко, имеется в словах об искушениях, волнениях и испытаниях[63]. Нам представляется, что автор имел в виду нападки, которым подвергся Хенана в Нисибине, но которые он сумел отвести. Несмотря на эти обвинения, он стал ректором академии (572 г.). По-видимому, приведенные выше строки были написаны до собора 585 г., созданного Ишоябом I. Тяжелые упреки, которые были выдвинуты против Хенаны на соборе католикоса Григория Кашгарского (605—608-09), имели место позднее[64].

Последняя часть трактата посвящена жизни школы. «Такова вкратце причина школ,— пишет автор.— Не без основания установлена и определена сессия в два срока — летом и зимой. Поскольку человек состоит из души и тела, которые не могут пребывать одна без другой, решили отцы, видя, как мы заботимся о пище духовной, выделить нам время и для работы, для добывания пищи телесной»[65]. Летней сессии предшествует жатва, а зимней — сбор фиг и олив, важнейших сельскохозяйственных культур на Востоке. Но Бархадбешабба не забывает прибавить, что физический труд должен быть подчинен духовной жизни. Следуют также советы об общем поведении школяра, которое должно быть достойным и примерным. Бытовым вопросам посвящено несколько более мелких замечаний.

Таковы основное содержание и оценка трактата «Причина основания школ» Бархадбешаббы.

Под именем «Бархадбешаббы, священника, главы учителей святой школы города Нисибина» до нас дошло сочинение, названное «История святых отцов, которые были преследуемы за правду»[66]. В конце рукописи название дано несколько иначе: «Окончено написание истории святых отцов, которые собрал мар Бархадбешабба Арабайа, священник и экзегет»[67].

Некоторые исследователи сомневаются в принадлежно-

---

[62] Там же, с. 392.

[63] Там же, с. 390.

[64] Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum, ed. et interpr. est. I. Guidi.— CSChO. Scrp. syr. versio, Sér. 3. T. 4. Lipsiae, 1903, c. 17 (далее: Chronicon anonymum); Н. Пигулевская. Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов (Сирийские источники по истории Ирана и Византии).— ЗИВАН. Т. 7, 1939, с. 65 (далее: Анонимная хроника).

[65] Fondation des écoles, c. 393.

[66] Barḥadbešabbā. Histoire, c. 493—631; c. 495.

[67] Там же, с. 631.

сти одному и тому же лицу трактата о школах и «Истории», поскольку в них имеются противоречащие друг другу данные; однако есть некоторые основания, позволяющие приписывать оба сочинения одному автору.

Во введении к «Истории», которое автор называет «предупреждением», говорится: «Многое удерживало меня от намерения собрать истории святых отцов и показать различных их клеветников: во-первых, незнание, во-вторых, молодость, в-третьих, неподготовленность (*l' mdršwt'*), но более всего — тяжелые времена, которые постоянно волнуют и смущают разум, затрудняют ему познание»[68]. Судя по этим словам, «История» была написана автором в молодости, когда он только лишь начинал свою деятельность. Об использовании письменных источников он сообщает сам, говоря, что «если находил в писаниях других хоть одно слово», которое свидетельствовало бы «об успехе отцов», то вносил его в свой труд[69]. Издатель текста называет его источники: «Церковная история» Сократа, «Книга Гераклита» Нестория и другой труд этого же автора, упоминаемый как «История», не сохранившийся сборник документов, относящихся к Эфесскому собору. Главы об учителях Нарсае и Аврааме основаны на устном предании о них, бытовавшем в Нисибийской академии[70].

В «Истории» имеется ряд несоответствий фактического характера и противоречий в оценках, данных в разных местах деятелям Нисибина. Подлинность фактов, сообщаемых трактатом, подтверждается другими источниками, тогда как данные «Истории» недостоверны. Так, в «Истории» экзегетом школы в Нисибине, предшественником Нарсая, назван Раббула. Между тем Раббула был епископом Эдессы (с 412 по 435 г.). Епископом же Эдессы «История» ошибочно считает Киору[71], который был на самом деле предшественником Нарсая на посту экзегета и ректора Эдесской школы. Совершенно очевидно, что здесь имеет место неверное, ошибочное написание имен — Киоры вместо Раббулы и наоборот. Возможно, в этом была повинна устная передача, тем более что текст содержит соответствующее указание: «говорят о нем» (*'mryn 'lwhy*). Киоре, предшественнику Нарсая, так же как в трактате, дается положительная характеристика. Однако уже на следующей странице он назван «еретиком», препятствовавшим Нарсаю, а его клирики —

---

[68] Там же, с. 496.
[69] Там же, с. 496.
[70] Там же, с. 500—501.
[71] Там же, с. 598—599.

разбойниками[72]. Вначале Нарсаю были предъявлены обвинения как стороннику Феодора Мопсуестского и Нестория, а затем к ним прибавились упреки и политического характера в том, что он держит сторону персов. О такого рода обвинениях говорят и другие источники, но имя, данное епископу,— Киора ошибочно, и издатель предлагает его заменить именем Нонн[73]. Основные факты жизни Нарсая в «Трактате» и в «Истории» совпадают. На базе их может быть написана история Нисибийской академии, но следует, по нашему мнению, принять во внимание то обстоятельство, что в «Истории» могли быть интерполяции. Возможно, что епископ и экзегет в первоначальном тексте не были названы, а впоследствии имена их были вписаны ошибочно. Возможно также, что отрицательная характеристика, данная епископу Эдессы, была продиктована последующими событиями, приведена в соответствие с новой обстановкой.

В различных сирийских летописях, житиях, историях также имеются сведения о сирийских школах и академиях, которые позволяют дополнить и уточнить то, что сообщают основные источники. История школы дает возможность глубоко проникнуть в процесс передачи знания, в характеры людей далекого прошлого, которые были носителями культуры своего времени.

Для истории Нисибийской школы кроме ее замечательных статутов, трактата о школах и «Истории» Бархадбешаббы существенное значение имеют сохранившиеся в отдельных биографиях, историях, хрониках сообщения о том, что те или другие сирийские деятели учились и учили в этой школе. Она заслужила название «матери наук» и была первым и наиболее известным центром образованности Междуречья. Слава Нисибина распространилась по всей Византии, он соперничал с такими замечательными городами, как Антиохия и Александрия, традиции философских знаний которых уходят далеко в языческую античность. Сирийские города между Тигром и Евфратом имеют свою продолжительную политическую и культурную историю. На путях с Кавказа к Персидскому заливу, на дорогах из Центральной Азии к берегам Средиземноморья, на границе Ирана и государства Селевкидов, а затем сасанидского Ирана и Римско-Византийской империи эти центры экономической жизни, ремесла и торговли, пункты обмена всевозможными товарами азиатских стран были в то же время центрами культуры. Там приходили в соприкосновение разнообразные теории и верования, знакомство с

---

72 Там же, с. 600.

73 Там же, с. 603.

которыми было доступно лицам различного этнического происхождения благодаря тому, что они сговаривались обычно на сирийском языке. Письменность и школьная традиция упрощали освоение сирийского языка и способствовали его использованию в качестве международного языка в сношениях греко-латинского Запада и арабо-персидского Востока. Обе стороны обращались к услугам сирийцев как толмачей и переводчиков. Они бывали членами посольств, направляемых в Византию, поскольку, живя на территории Ирана, исповедовали «религию кесаря», а из Византии их охотно посылали в Иран, с языком и обычаями которого они были хорошо знакомы и где они имели своих людей при дворе шаханшаха. Они были полезны обеим державам как в их сношениях друг с другом, так и с третьей силой, зревшей на востоке,— с арабами.

Широкое распространение сирийской культуры связано с историей городов Междуречья, среди которых Эдесса и Нисибин заняли наиболее выдающееся место, как важные экономические пункты, центры ремесла, торговли и образованности.

3. Сирийские школы Эдессы и Нисибина

К первой четверти IV в. восходят сведения о христианской школе в Нисибине, епископ которого Иаков принимал участие в Никейском соборе 325 г. Его ближайшим учеником был знаменитый Ефрем Сирин, мар Афрем. В житии Ефрема рассказывается, что он писал толкования на библейские и евангельские книги и был привлечен Иаковом к занятиям в школе[74]. Какова была тогда ее организация, неизвестно.

В 363 г. Нисибин отошел к персам, и мар Афрем покинул этот город и перебрался в Амиду, в области Бет Гармай, а с 365 г. стал учить в Эдессе, в «школе персов». Некоторые источники считают его основателем этой школы. В Эдессе Ефрем оставался до своей смерти в 373 г.[75].

Развернувшиеся в это время христологические споры приняли особенно острый характер в Эдессе благодаря тому, что там противоречивые взгляды высказывались экзегетами, толковавшими в школе Писание, выступавшими с проповедями, писавшими обширные трактаты. До того как произошел открытый раскол церкви и было осуждено несторианство, в «школе персов» преподавали учителя — сторонники различ-

---

[74] Fondation des écoles, c. 377.

[75] Baumstark. Geschichte, c. 34.

ных догматических направлений[76]. В этом отношении характерно положение Раббулы, епископа Эдессы.

Раббула, уроженец Кеннешрина, был сыном жреца-язычника и христианки и сам женился на христианке. Будучи «наставлен в греческой науке», он занимал административную должность префекта. Обратившись в христианство, он совершил паломничество в Палестину. По возвращении Раббула раздал свое имущество, оставил семью, стал монахом и достиг высокого сана. На вселенском соборе в Эфесе он отказался от взглядов Иоанна Антиохийского и стал приверженцем учения Кирилла Александрийского; некоторые сочинения последнего он перевел с греческого на сирийский[77]. Между Раббулой и несторианами, в частности Ивой (Хибой), горячим сторонником Феодора Мопсуестского[78], сложились поэтому тяжелые отношения. Однако и Раббула и Ива были профессорами школы в Эдессе.

Источники упоминают также Киору, который возглавлял Эдесскую школу до Нарсая. Киора был учеником замечательного деятеля сирийской культуры мар Абы I, преподававшего в Нисибийской школе и основавшего школу в Селевкии[79]. Судя по тому, что Киора обвинил Нарсая в ереси, можно предполагать, что он по своим взглядам был близок православным епископам Эдессы, Раббуле и Нонну, и, во всяком случае, враждебен несторианству.

С именем Ивы Эдесского связан ряд важных моментов в развитии догматических взглядов на Востоке. Его отношение к христологии несколько раз менялось, а вместе с этим менялось и его положение. У него были горячие приверженцы, к числу которых принадлежали его ученики по школе, в частности Бар Саума, выдающийся представитель сирийской образованности. Перс по происхождению, раб, принадлежавший некоему Маре из Бет Карду, он выдвинулся в «школе персов» благодаря своим способностям и знаниям. Страстный приверженец несторианства, Бар Саума уже в 449 г. был осужден на Эфесском соборе, но оправдание Халкидонским собором Ивы укрепило и его положение. Бар Саума поддерживал в Нисибине — и в Иране вообще — вероучение диофизитов в противовес господствовавшему в Византии пра-

[76] I. Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide. P., 1904, c. 131 (далее: Labourt. Christianisme).

[77] Baumstark. Geschichte, c. 71.

[78] Там же, с. 101.

[79] Labourt. Christianisme, c. 169, 291.— Н. Пигулевская. Мар Аба I. К истории культуры VI в. н. э.— СВ, 1947, № 5, с. 73—84 (далее: Мар Аба I); N. Pigoulevskaja. Mar Aba I. Une page de l'histoire de la civilisation au VI siècle de l'ère nouvelle.— Mélanges Massé. Teheran, 1963 (далее: Mar Aba I).

вославию, основываясь на политических соображениях, по которым христианство в Иране должно было носить свой, отличный от византийского, характер. Как и другие восточные отцы, он был противником целибата, вплоть до того что отстаивал право вступления в брак даже для епископов. Он сам, будучи епископом, женился на бывшей монахине Мамуе, уступив пожеланию шаханшаха, как утверждает один из источников[80].

Горячий и неуживчивый нрав Бар Саумы не раз приводил к конфликтам между ним и другими клириками, как в случаях с католикосом Бабуем и с епископом Акакием. Но он сумел поладить с Перозом (457—484). Шах отнесся благоприятно к его избранию епископом Нисибина, более того, утвердил за ним чисто светские обязанности надзора над пограничными войсками персов. Вместе с марзбаном Кардаг Нахверганом и царем арабов-лахмидов он участвовал в определении границы между Ираном и Византией. Свое положение при дворе Бар Саума использовал в интересах несторианства и его укрепления у персов.

В 457 г. после смерти Ивы Эдесского, учеником которого он был, Бар Саума покинул Эдесскую школу, где выявилась резкая монофизитская реакция, и перебрался в Нисибин[81]. В качестве епископа Нисибина он проявил большую инициативу, созвав несколько поместных соборов, упорядочил чтения церковного года. Особое значение он справедливо придавал школе, передаче традиций и поэтому уделил большое внимание организации Нисибийской академии. Нет сомнения, что он использовал в качестве образца сложившиеся в Эдессе порядки. Он и сам вел занятия, толкуя Писание, и привлек новые силы, чтобы сделать школу в Нисибине оплотом несторианского учения, которое после смерти Ивы в 457 г. было гонимо в Эдессе. Епископ Нонн, преемник Ивы в Эдессе, поспешил освободить школу от несториан, которые покинули византийские пределы, переселившись в Иран. Вероятно, тогда же оставил Эдессу и талантливейший Нарсай, стоявший во главе школы после Киоры[82]. В 489 г. в соответствии с распоряжением императора Зенона епископ Киора совсем закрыл Эдесскую академию как очаг ереси диофизитов. Судьбы Нисибийской школы оказались теснейшим образом связанными с Нарсаем и Бар Саумой, однокашниками по «школе персов» и последователями Ивы.

---

[80] Maris. Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria, ed. H. Gismondi. Romae, 1896—1899 (далее: Mari. Amr); здесь: Mari, с. 37, 39; Labourt. Christianisme, с. 149.

[81] Labourt. Christianisme, с. 130—152.

[82] Baumstark. Geschichte, с. 104, 109

Биография мар Нарсая представляет большой интерес во многих отношениях[83]. Когда ему было семь лет, он пошел в школу для мальчиков в селении Айн Дулба, где за девять месяцев выучил наизусть всю Псалтирь. Между тем против школ началось гонение со стороны персидских жрецов-«магов», которые стремились «отвратить от истины» учеников. Учитель школы, в которой учился Нарсай, увел всех учеников своей школы в горы, где они пережидали «грозу гонений». «Оставался этот святой Нарсай в той школе девять лет и превзошел в знаниях своего учителя». Лишенный возможности после смерти родителей учиться дальше, он отправился к своему дяде по отцу Эммануилу, архимандриту монастыря Кефар Мари, находившегося у границ области Бет Забдай (Забдицены). Сам Эммануил учился прежде в Эдесской школе, и при нем значительно увеличилось число братьев названного монастыря[84]. Он был назначен периодевтом области и затем ведал церквами Амида. В Кефар Мари он основал школу. Когда Эммануил увидел, что пришедший к нему племянник «просвещен в знании больше, чем тамошние учителя и братья, он вместе со всем собранием упросил его (Нарсая) читать им книги. Они его уговорили, и он остался с ними на одну зиму». Нарсай стремился к новым знаниям, «он услыхал о собрании, которое существовало в Эдессе, оставил их и отправился в Эдессу, где нашел собрание, полное духовной жизни и знания писаний. Там он оставался десять лет»[85]. Эммануил вынудил Нарсая вернуться в Кефар Мари, куда к нему собралось около 300 братьев, но Нарсай ушел оттуда, на этот раз тайно *(mṭšy'yt)*, и вернулся в Эдессу. Перед смертью дядя вновь призвал Нарсая и завещал ему «все собрание монастыря». Но тот поручил «дело обучения» некоему брату Гавриилу, а сам вернулся в «школу Урхи». В «Истории» Бархадбешаббы дважды говорится о пребывании Нарсая в Эдессе в течение десяти лет, но следует считать, что это повторение одного и того же факта[86].

Здесь, в Эдессе, Нарсай встретился с Бар Саумой. Они оказались единомышленниками, убежденными последователями Нестория[87]. Бар Саума переселился в Нисибин, где благодаря своей учености стал экзегетом, а затем в соответствии с общим желанием был поставлен епископом Нисибина, куда впоследствии он и привлек Нарсая. Последний преподавал в «школе персов» в Эдессе и возглавил ее в качест-

---

[83] Barḥadbešabbā. Histoire, c. 594—615.
[84] Там же, с. 596.
[85] Там же.
[86] Baumstark. Geschichte, c. 110.
[87] Barḥadbešabbā. Histoire, c. 597.

ве ректора после Киоры[88]. Наиболее вероятно, что преподавание Нарсай начал после смерти Раббулы в 435 г., в период, когда епископом Эдессы был Ива. Став главой Эдесской школы, Нарсай вел основной и наиболее важный предмет — толкование, экзегезу. Чтобы уделить «больше внимания истолкованию божественных писаний», он передал занятия чтением, огласовкой и другими дисциплинами специальным учителям (*mkryn' wmhgyn'*).

Однако Нонн и другие клирики называли его «толкователем-еретиком» (*mpškn' hrtyk'*), так как он следовал учению Феодора Мопсуестского и Нестория, учеников Павла Самосатского[89]. По мнению Бархадбешаббы, Нарсаю завидовали, потому что он, будучи персом, был так учен и занял столь высокое положение, хотя, по словам завистников, и не знал правил риторики. К этому стали прибавлять чисто политические обвинения в том, что Нарсай готов предать Эдессу, которая стоит на границе с Ираном. Ему угрожали, предлагали отказаться от своих убеждений, но он оставался тверд и непреклонен. Страсти разгорались. Против него подняли чернь (*'klws* — ὄχλος), толпу, намереваясь его сжечь. Один из друзей успел предупредить Нарсая и предложил ему бежать. Нарсай сразу согласился и отправился в городскую церковь, где нашел персов, которые могли помочь ему скрыться[91]. Но у него было сокровище, с которым он не хотел расставаться,— его книги. «Он спросил, может ли он взять книги с собой». Те очень обрадовались и бережно доставили все его рукописи в Нисибин. Наутро Нарсая хватились в Эдессе, но он был уже далеко — ни друзья, ни враги не могли найти его. Помощь ему была оказана единоверцами-персами, т. е. христианами, близкими ему и по этническому признаку.

Надо думать, что Нонн в изгнании Нарсая не участвовал. Он даже пытался вернуть его, обещая в случае возвращения встретить с почетом, но все попытки были тщетны: ушедший не вернулся[92].

Достигнув Нисибина, Нарсай «не вошел в город», а остановился в «монастыре персов», находившемся на востоке от него. Об этом сообщили Бар Сауме, который предложил ему войти в город, и после долгих уговоров Нарсай согласился. Он был торжественно встречен Бар Саумой, который хотел, чтобы Нарсай создал в Нисибине школу, считая за-

---

[88] Fondation des écoles, с. 68—70.

[89] Barḥadbešabbā. Histoire, с. 599—600 (на с. 457 следует читать имя Нонна, епископа Эдессы).

[91] Там же, с. 602—603.

[92] Там же, с. 604.

дачей его жизни просвещение всего Междуречья. Бар Саума полагал, что этим будут удовлетворены обе стороны — и ромеи и персы[93]. Кроме того, он думал, что для Нарсая важно остаться вблизи Эдессы, чтобы враги видели и его торжество[94].

Бар Саума предложил Нарсаю открыть «собрание» в Нисибине: «Ибо нет в Персии города, который мог бы принять тебя так, как этот большой город, стоящий на границе. В него стекаются люди со всех сторон, а если услышат, что здесь есть школа, что ты — ее руководитель, они с еще большим желанием устремятся сюда»[95]. Убедив Нарсая, Бар Саума тотчас приказал сделать все необходимое для создания школы. В короткое время пришли к нему не только персы и сирийцы из окрестностей Нисибина, но и те, которые принадлежали раньше к собранию Урхи.

В Нисибине и до этого была школа, которой руководил экзегет-кашкарец по имени Симеон. Предстояло только расширить ее. Бар Саума для этого «купил около церкви стойла верблюдов под школу», и сюда к Нарсаю «в короткое время начали собираться братья со всех сторон... По этой причине умножились собрания в Персии, Урха помрачилась, Нисибин просветлел».

Популярность Нарсая была очень велика, его постоянно посещали; келья его находилась вблизи епископского дома, и жене епископа Мамуе показалось обидным, что множество людей приходит не к Бар Сауме, а к экзегету. Она не стала этого скрывать, и однажды, когда Нарсай посетил Бар Сауму, он заметил, что отношение к нему изменилось. Поэтому он счел за лучшее удалиться из Нисибина и отправился в монастырь Кефар Мари, где написал две мимры об этих событиях. Когда они были прочитаны в Нисибине, епископ Бар Саума покаялся и пригласил его обратно. Нарсай вернулся, но на этот раз купил себе келью вдалеке от дома епископа, хотя они и остались в дружбе[96].

Из биографии этого талантливого человека особенно отчетливо видно, какие трудности могли ожидать перса-христианина. Политическая обстановка, в частности враждебные отношения шаханшахов с Византией, не только влияла на развитие тех или иных идеологических направлений, но и находила свое отражение в жизни отдельных людей.

На философскую мысль сирийцев воздействовали труды византийских теологов, вырабатывавших свои догматы в

---

93 Там же, с. 606.
94 Там же, с. 608.
95 Fondation des écoles, с. 385.
96 Barḥadbešabbā. Histoire, с. 610—611.

жарких спорах. Школы играли в этом случае первоочередную роль. В зависимости от того, из Антиохии или Александрии тянулись связи ученого или экзегета, определялось и его догматическое направление. Правительству шаханшахов было желательно, чтобы христианская церковь в Иране оставалась независимой от византийской, а ее вероучение отличалось от принятого там православия.

Принадлежность к религии, которую исповедовал ромейский кесарь, враг Ирана, делала положение Нарсая легко уязвимым и давала повод к политическим подозрениям. Будучи персом, Бар Саума пришел на помощь Нарсаю, персы же помогли ему скрыться из Эдессы. Но Нарсай был неосторожен: он составил мимру и в ней в «жестоких словах» высмеял самонадеянность шаханшаха Пероза, который отправился в поход в Бет Катарайе и потерпел поражение.

Когда Кавад осаждал Амид в 503 г., двое из учеников Нарсая оговорили своего учителя перед шахом, утверждая, что Нарсай — «ваш враг» и «ненавистник вашего царства». Персы-христиане из Бет Хузайе (Хузистана), дружественно настроенные по отношению к Нарсаю, сообщили ему об этом доносе. Тогда Нарсай написал другую мимру, а эти «хузайиты перевели ее на персидский язык». Мимру прочитали шаху, в ней были положительные слова о персидском государстве, и поэтому Кавад решил не преследовать Нарсая, который получил возможность продолжать свою деятельность[97].

Была сделана еще одна попытка оклеветать Нарсая как шпиона, действовавшего в пользу Византии, но выполнить это не удалось, так как посол, направленный из Ирана с доносом, умер в Антиохии[98].

Согласно подсчету Бархадбешаббы, Нарсай прожил 103 года[99], однако, если учесть, что в Эдессе он провел не 20, а 10 лет, из этого следует, что он умер в возрасте около 93 лет[100]. Он оставил после себя огромное количество трудов, часть которых сохранилась[101]. В его биографии говорится, что он вел аскетический образ жизни, посвящая много времени чтению и толкованию писаний. С ним соперничал монофизит Иаков Серугский, сочинявший мимры и стремившийся с помощью «благозвучных стихов» и проповедей перетянуть на свою сторону последователей Нарсая.

---

[97] Там же, с. 613.
[98] Там же, с. 614.
[99] Там же, с. 615, примеч. 3.
[100] Baumstark. Geschichte, с. 110.
[101] Там же, с. 110—113.

В свою очередь, Нарсай сочинил мимры на каждый день года, толкуя библейских пророков [102].

Не лишено интереса то, что Бархадбешабба спрашивает себя, какие внешние и внутренние качества Нарсая вызывали к нему интерес и симпатии народа. И далее перечисляет их: 1) новизна его мыслей, 2) умение держать себя с достоинством, 3) располагающая внешность, 4) отзывчивость, 5) доброта, 6) красота его поучения [103].

С именами Бар Саумы и Нарсая связано составление документа большой важности, о котором было упомянуто выше,— статутов Нисибийской школы, т. е. первого дошедшего до нас устава средневекового университета.

Продолжателем дела Нарсая был его односельчанин и родственник, которого отец привел 15-летним юношей в Нисибин к знаменитому экзегету. Так как его тоже звали Нарсай, то ему было дано новое имя — Авраам (чтобы «не было двух Нарсаев в одной келье») [104], под которым он и стал известен впоследствии. Авраам прожил долгую жизнь и вплоть до самой смерти (569 г.) сохранял свои способности и знания [105]. По данным «Истории», Авраам назван непосредственным преемником Нарсая, а его сменил Елисей: через 20 лет «восстали против него (*šgšw ʻlwhy*) братья вместе с горожанами (*bny mdynt'*) и поставили вместо него Елисея Арабайа бар Косбайе» [106]. В трактате о школах Елисей назван сразу после Нарсая. Он руководил школой семь лет [107]. Поскольку сведения трактата более надежны, следует считать, что Нарсая на посту ректора сменил Елисей, который длительное время был ближайшим помощником Нарсая и умер в глубокой старости. И лишь после Елисея ректором стал Авраам.

Оба названные источника говорят о трудах и комментариях, которые составлял Елисей. В особую заслугу ему ставят апологетическую деятельность, т. е. защиту христианства, написание трактатов, в которых он опровергал зороастризм [108]. Когда Авраам [109] стал главой академии, численность конгрегации возросла до тысячи человек. Школярам прихо-

---

[102] Séd Nicolas. Notes sur l'homélie № 34 de Narsai.— L'OS, 40 (vol. 10, fasc. 4), 1965, с. 511—524.

[103] Barḥadbešabbā. Histoire, с. 609.

[104] Там же, с. 616.

[105] Там же, с. 616, примеч. 1, с. 630, примеч. 2.

[106] Там же, с. 620.

[107] Fondation des écoles, с. 387.

[108] Там же, с. 387.

[109] J. B. Chabot. L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts.— JA, 9 sér., t. 8, 1896, с. 53 (далее: L'école de Nisibe); Baumstark. Geschichte, с. 115.

дилось селиться в разных местах города, дорого платить за кельи, подчас терпеть обиды. В связи с этим возникла необходимость принять меры для расширения школы. Поэтому ректор обратился к некоему Кашви, христианину и врачу шаханшаха, прося его дать землю под постройки, которые он предполагал возвести на свои средства. Авраам построил 80 келий, разделил их на три двора и поставил две бани: одну — для братьев, другую — для горожан. Доход с последней поступал в пользу больницы, предназначенной для братьев. Авраам построил и обставил ее и сам навещал больных.

Часть доходов он выделил на содержание учителей, у которых не было других средств к существованию. Он приобрел селение за 1000 статиров. Из тех доходов, которые с этого селения поступали, определенную часть он предназначал учителям, остальные же отдавал в больницу[110]. Таким образом, школа и ее ректор владели недвижимостью, имели с нее доход.

При академии был свой скрипторий — «дом писцов» (*byt mktbn'*). Ценность каждой рукописной книги была исключительно высока. Не зря Нарсай считал свои книги «сокровищем» и не хотел без них покинуть Эдессу. «Постановления» школы включают специальные параграфы, запрещающие брать книги из библиотеки без разрешения. За утайку рукописи грозило суровое наказание. Переписке книг придавалось большое значение, и скрипторий являлся одной из основ школы. Поскольку первоначальное помещение скриптория было тесным, Авраам приложил немало стараний, чтобы построить «другой дом около своей кельи, большой и просторный». В новом здании писцам было «легко писать и выполнять свою работу»[111]. «Нет нужды говорить о трудах Авраама, которые он выполнял ради школы,— пишет Бархадбешабба,— о тех постройках, которые он возвел, и о пользе (буквально „доходах"), которую он принес школе... так как дела его яснее и светлее, чем лучи солнца, потому что вся земля персов просвещена его учением»[112].

Авраам был автором целого ряда сочинений. Особенно ценными сирийцы считали изложенные им в доступной форме толкования писаний Феодора Мопсуестского и его последователей[113]. Как видно из дальнейшего, он оставался приверженцем несториан. Едва ли можно усомниться в правдивости источника, сообщающего о популярности Авраама сре-

---

[110] Barḥadbešabbā. Histoire, с. 622—623.
[111] Там же, с. 620—621.
[112] Fondation des écoles, с. 389.
[113] Barḥadbešabbā. Histoire, с. 622.

5 Зак. 169

ди широких слоев населения: его очень «любили жители города, не только верующие, но и язычники, а иудеи верность клятвы удостоверяли призыванием его имени»[114].

Вместе с тем тот же источник говорит о столкновениях Авраама то с епископом города, то с христианской общиной, то с «чужими» (*bry'*). Известно, что Авраама обвинили «в том, что он доставляет беспокойство на границе». Марзбан, которому было сообщено об этом, послал с известием к шаху своего сына, но тот, возвращаясь от шаха, утонул в Тигре, а марзбан с горя умер[115].

Позднее против экзегета подняли свой голос иудеи. В свою очередь, на них ополчился «весь город». Тогда иудеи обратились к епископу, требуя, чтобы вина была возложена «на старца, который со своими учениками был причиной раздора». Никто не пришел на помощь тяжело больному в то время Аврааму, и «персидские правители» сочли его виновным.

Как видно из дальнейшего, положение школы стало угрожающим. К тому времени, когда Авраам поправился, друзья «скрылись», а «братья», т. е. школяры, «рассеялись». Он увидел это разорение и отправился ко двору шаханшаха, где с большим почетом был принят шахом и его приближенными, и добился того, что был снят запрет на школу. Академия была восстановлена в прежнем виде, а все ее враги посрамлены[116].

Другое столкновение было у Авраама с его единоверцами, христианами, обвинившими его в идолопоклонстве. Поводом послужило то, что «у него были икона нашего Господа и знак креста». Когда он вставал засветить свой светильник, прежде всего кланялся и молился иконе и кресту. Его обвинили в том, что у него якобы есть идол; горожане рассмотрели это дело и сочли клеветой[117]. Но враги не успокоились. Ввиду того что Авраама много посещали «и дверь его постоянно была открыта», ему пришлось сделать загородку перед внешней дверью своего двора, чтобы туда не мог заходить скот. Это выглядело непривычным, поскольку «в Нисибине было сделано впервые по обычаю ромеев» и вызвало новые обвинения в идолопоклонстве; говорили, что якобы против двери в доме Авраама стоит кумир, которому всякий входящий должен кланяться поневоле. Клевета была обнаружена и раскрыта[118]. Подозрения в идолопоклонстве объясняются большой настороженностью в отношении к иконам

---

[114] Там же, с. 621.
[115] Там же, с. 625—626.
[116] Там же, с. 626—627.
[117] Там же, с. 624.
[118] Там же, с. 625.

на Востоке, где иконоборчество имело глубокие корни, восходящие к языческим культам и связанные с влиянием иудеев.

Аврааму пришлось также защищать свои взгляды, основанные на учении Диодора Тарсского, Феодора Мопсуестского и Нестория. Так как он поминал имена этих трех отцов в богослужении — «он приказал возвещать их имена в книге жизней» (*pkd dntkryn šmhyn bspr ḥy'*), против него поднялись сторонники Халкидонского собора, как ромеи, так и сирийцы. Тогда убедили кесаря (вероятно, императора Юстиниана) потребовать у Авраама ответа на вопрос о его вере, тем более что Нисибин находился в тесном общении и связи с Антиохией. Но в Константинополь экзегет не поехал, а ответил письменно, отговорившись старостью. Клирики, посланные им к императору, упорно отстаивали его точку зрения и защищали ее. Нисибийцы не согласились отказаться от поминания имен трех великих отцов[119].

Авраам руководил «этим собранием», т. е. конгрегацией Нисибийской академии, в течение 60 лет, тщательно поддерживая порядок и принимая участие в ведении занятий[120].

Биографии ректоров и профессоров многое раскрывают в жизни замечательной сирийской школы. Ее устав с еще большей полнотой позволяет уяснить формы, в которых протекала учеба. Учителя и ученики, вернее, профессора и студенты составляли все вместе организацию, собрание, общину.

Сходка всех членов общины являлась высшим органом, решавшим миром все важнейшие вопросы жизни школы. В какой-то мере система организации школы соответствовала древней христианской и крестьянской сельской общине, решавшей свои дела сходом, и тому порядку, согласно с которым жили в обителях.

Из Нисибийской академии вышел ряд несторианских ученых, литературная деятельность которых оставила глубокий след в истории идеологии Востока. Назовем в хронологической последовательности имена руководителей этой школы после Нарсая: Елисей бар Косбайе, мар Авраам, родственник и синкелл Нарсая, ему помогал Иоанн де Бет Раббан. После смерти последнего Аврааму самому пришлось вести все дела. После него в течение двух лет ректором был Ишояб I, будущий епископ Арзуна, а затем католикос (581—596). Следующим экзегетом школы был мар Авраам Нисибийский.

В 572 г. на эту кафедру вступил Хенана Адиабенский, имя которого мы уже упоминали выше в связи с тем, что

---

119 Там же, с. 628—629.

120 Там же, с. 630. Hermann. Die Schule von Nisibis, с. 119—122.

трактат Бархадбешаббы заканчивается хвалой и пожеланием долгой жизни этому блестящему ученому-теологу трагической судьбы. Сам Хенана учился в академии при мар Аврааме, затем стал ее учителем и занял положение экзегета и ректора. К этому времени в академии было свыше 800 слушателей. В своих взглядах Хенана отошел, однако, от привычного трафарета в толковании библейских книг, отказавшись от системы изложения Феодора Мопсуестского и традиций несторианства. В толкованиях своих он принял методы и взгляды таких отцов, как Иоанн Златоуст, что вызвало неудовольствие и возмущение. К тому же его философские воззрения были близки оригенизму. Большое стечение слушателей и волнения среди них побудили Хенану в 590 г. обновить и дополнить старые и утвердить новые правила поведения, т. е. устав академии. В 602 г. эти правила были восстановлены и подтверждены повторно. Известно, что 300 слушателей академии, в том числе Ишояб II из Гедалы, будущий католикос (628—643-44), и часть учителей в знак протеста против учения Хенаны покинули свою *alma mater*[121]. Хенана получал поддержку со стороны светской власти, благодаря чему в течение ряда лет мог продолжать свою деятельность.

Главным пунктом обвинения против Хенаны было то, что он давал иное толкование Писания, чем принятое школой традиционное учение Феодора Мопсуестского[122]. Это следует из второго канона, принятого собором Ишояба I в 585 г., в котором опровергались «ложные» представления, «возводимые еретиками» на «вселенского экзегета». В этом каноне предлагалось точно придерживаться его учения и не приводить никаких «других» комментариев, в частности толкований Иоанна Златоуста[123], в какой бы изящной и притягательной форме они ни излагались. Из другого источника известно, что Хенана признавал учение Оригена. Об этом говорит Бабай Великий, автор жития мученика мар Гиваргиса. Когда последний прибыл учиться в Нисибин, Авраам, «отец» и «глава монахов», предупредил новообращенного Гиваргиса Михрамгушнаспа «о еретических учениях, которыми наводнен и испорчен весь этот несчастный город». «Злые заблуждения» распространяли, как говорится в житии, «злодей Хенана и его ученики».

---

[121] L'école de Nisibe, с. 66; Baumstark. Geschichte, с. 127; Amr. Textus, с. 52, versio latina, с. 30.

[122] G. Hoffmann. Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer.— AbhKM, Bd 7, № 3. Lpz., 1880, с. 116 (далее: Hoffmann. Auszüge).

[123] Synodicon Orientale, с. 400; Hoffmann. Auszüge, с. 116—117.

Обвинения, которые Бабай предъявил Хенане, заключались в том, что тот считал Бога конечным *(msyk')*, страдающим (*ḥšwḥ'*) и смертным (*mywt'*), «отвергал воскресение тела» и признавал «возможным лишь спасение души», утверждал, «что суда и наказания нет»[124]. В другом месте к этому прибавлено, будто Хенана учил, что «нет суда, нет наказания, нет воздаяния»[125]. Ему приписывают мнение, что «не грешит тот, кто прелюбодействует и любодействует, потому что это прирождено» (*mn byt mwldh*). В данном контексте это выражение употреблено в своем прямом значении, но в сирийском языке оно имело также смысл гороскопа[126]. Выбор этого выражения не случаен. Хенана учил, что «всякая судьба», каждое решение и определение (*pwsḳn'*) имеют свою причину и «руководимо звездами»[127]. Это позволяло говорить о его «халдействе», т. е. о связи с учениями астрологов, широко распространенными в древности в Междуречье и надолго удержавшимися в Харране. «И наконец», Хенана считал, «что все люди — сыны Божией сущности», т. е. одной духовной сущности с Богом, «как говорил Ориген, язычник из язычников»[128]. Верный несторианским взглядам, Бабай ставит в вину Хенане то, что он разделяет заблуждения Кирилла Александрийского, поддержанные императором Юстинианом, а именно православное учение о двух природах Христа — божественной и человеческой,— слившихся в одной ипостаси. Он приводит по поводу этого длинные доказательства, построенные в строгой логической форме, как было принято у искушенных в риторике теологов[129].

Все «заблуждения» Хенаны, по мнению несториан, были достаточным основанием для того, чтобы называть его «еретиком», «оригенистом», «халдеем» и «губителем жизни»[130]. От имени всех епископов Востока к Хенане был послан Григорий Нисибийский, чтобы переубедить его, но эта попытка не удалась[131]. Так как Хенана воздействовал на умы не только словом, но и своими «писаниями», то патриарх Сабришо (590—604) запретил их. Сохранилась часть толкова-

---

[124] Histoire de mar Jabalaha, c. 477.

[125] Там же, с. 477.

[126] Thesaurus Syriacus... Ed. R. Payne Smith. 1—2 Oxonii, 1879—1901 (далее: Thesaurus). Thesaurus 1, c. 486 (несколько значений: a) *nativitas*, b) *horoscopus*).

[127] Histoire de mar Jabalaha, c. 496.

[128] Там же, с. 477.

[129] Там же, с. 497—498; A. Guillaumont. Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et les syriens.— Patristica Sorbonensia, 5. P., 1963, c. 189—190.

[130] Histoire de mar Jabalaha, c. 496.

[131] Hoffmann. Auszüge, c. 117.

ний и гомилий Хенаны, как слова о праздновании «Золотой Пятницы» и на «Пост Ниневитян»[132], которые свидетельствуют о его православных взглядах. Издатель этих текстов называет выпады Бабая «клеветой», так как Хенана в своих трудах утверждает ответственность человека за его грехи и высказывает взгляды, которые отводят предъявленные ему обвинения[133].

Одаренность, красноречие, сила убеждения и большие знания делали Хенану, по признанию его противников, опасным для несторианства. Характеристика, данная ему в трактате о Нисибийской академии, говорит о его смирении и о том, что он обладал «всеми талантами, которые требуются для толкования», для экзегезы. «День и ночь он предавался чтению писаний и их толкованиям» и призывал к этому других. У него была «большая любовь» к этому делу, а «убежденность и великое сокровище его души» делали его устное и письменное слово особенно притягательными[134].

Борьба со взглядами Хенаны приняла острый характер, но в течение длительного времени он сохранял признание части учителей и слушателей Нисибийской академии. Об этом свидетельствует то, что имя Хенаны упомянуто в приписке ко второй серии «Правил» академии, датированной 602 г. (13-й год шаханшаха Хосрова), в качестве подписавшего и приложившего печать к этому документу[135]. Он назван там «нашим учителем» со всеми высокими званиями («почетный», «его святость»).

Возможно, что 6-й канон постановлений собора Иезекиила 576 г., подтвержденный также 18-м каноном постановлений собора Ишояба I 585 г., следует отнести к делу Хенаны. В них говорится о необходимости соблюдать «разделение», «отчуждение» от экскоммуницированных лиц, о недопустимости общения с ним до тех пор, пока они не будут оправданы[136]. Постановление упомянутого выше собора 585 г. о комментировании Писания в соответствии с учением Феодора Мопсуестского также не называет имени Хенаны. Все это говорит о том, что принять окончательное решение в вопросе о деятельности выдающегося экзегета представляло для несториан серьезные затруднения.

Несомненно, что подобные постановления отражают расхождения во взглядах, свидетельствуют о разрыве между

[132] Traités d'Išai le docteur et de Hnana d'Adiabène sur les martyrs.., Textes syr. publ. et trad. par A. Scher. P., 1911.— PO. T. 7, fasc. 1, c. 53—87.
[133] Там же, с. 8.
[134] Fondation des écoles, c. 391.
[135] Gli Statuti della scuola di Nisibi, c. 189.
[136] Synodicon Orientale, c. 117—118, 152—153.

сторонниками разных направлений христианства. Несториане заняли твердую позицию и не хотели ее сдавать, настаивая на признании Феодора Мопсуестского и Нестория. Немалую роль играли и монофизиты, которые превратили ряд монастырей в центры обучения, а тем самым и распространения своих взглядов. Разлад привел к ухудшению общего положения Нисибийской академии, ослаблению ее влияния, так как развитие идеологического учения сирийцев пошло по нескольким руслам.

В VII и VIII вв. деятельность Нисибийской академии продолжалась, но арабское завоевание значительно поколебало общие устои жизни Ирана, подорвав его экономику, нанесло ущерб земледелию, ремеслу и торговле.

Нам придется еще говорить о роли сирийцев в просвещении арабов, в освоении ими плодов греческой науки и философии, что стало возможным в значительной степени благодаря сохранению и преемственности знаний в таком центре, как Нисибин. Хотя в VII в. в академии намечается известный упадок — ослабление интенсивности занятий, уменьшение числа учителей и учеников, тем не менее традиция передачи известного цикла знаний из поколения в поколение продолжает держаться. Школы сохранялись в селениях, монастырях и городах, но того мощного влияния на умы, которое имели академии Эдессы — Урхи и Нисибина, они оказать уже не могли. Расцвет высшей сирийской школы следует отнести ко времени до победы мусульманства, которое приглушило идеологическую роль сирийцев в Иране, но получило из их рук традиции эллинской культуры.

4. Предметы занятий

Выше уже приходилось упоминать о содержании занятий в Нисибийской академии, в церковных сирийских школах. Большой интерес представляют сведения, сохранившиеся в «Номоканоне» Абдишо бар Берихи (ум. в 1318 г.), который был поставлен епископом Шигара и Бет Арабайе в 1284-85 г., а затем, в 1290-91 г., стал митрополитом Собы (Нисибина) [137].

В Номоканоне, включающем постановления по различным церковным вопросам, имеется специальный раздел, посвященный учебной программе. В хронологическом порядке приведены апостольские каноны, изложение традиций Нисибийской академии и, наконец, постановления трех като-

[137] Baumstark. Geschichte, с. 323.

ликосов IX в.— Сабришо (831—835), Авраама II (837—850) и Феодосия (853—858) [138].

Глава 3 шестого трактата Номоканона имеет общее заглавие «О порядке чтения книг». Согласно апостольскому канону должно «читать следующие книги Ветхого (завета): Пятикнижие Моисея, книги Иисуса Навина, Судей, Самуила, книги царей, притчи Соломона, Песнь песней, книги Руфь, Иова, Исайи, двенадцати пророков, Иеремии, Иезекиила, Даниила и то, что записано в последовательности служб года. Юношам же [следует читать] Премудрость сына Сирахова и псалмы Давида. Из книг Нового [завета] — четыре евангелия — Матфея, Марка, Луки и Иоанна, Деяния апостолов, три католических послания и четырнадцать посланий апостола Павла» [139].

Это апостольское постановление в своей главной и основной части состоит из перечисления книг Ветхого и Нового завета, считавшихся каноническими. Но в добавлении к нему содержится указание на то, с чего нужно начинать обучение, а именно — с псалмов Давида и книги Премудрости сына Сирахова. Это дополнение заставило включить весь раздел в главу о порядке чтения книг. Канон был необходим для того, чтобы отделить «истинные» книги от «отреченной», апокрифической литературы.

Следующая часть Номоканона озаглавлена «Постановления школы Нисибийской». В трактате Бархадбешаббы сказано, что занятия в Нисибийской академии происходили в две сессии. Постановление, содержащееся в Номоканоне, касается не только Нисибийской академии, но и других школ. Отсюда можно заключить, что правила академии были приняты и в других местах, что по ним велись занятия во многих школах. Канон школы, приведенный в труде Абдишо, устанавливает: «В первый год (начинается) сессия (*sym mwtb'*) там, где есть хлеб в школах, в понедельник после того воскресенья, в которое поется песнопение „После гроба твоего". А там, где нет хлеба в школе и школярам необходимо работать, чтобы кормиться, занятия должны начинаться в понедельник, после того воскресенья, в которое поется песнопение „Не от жизни"» [140]. Таким образом, существовали школы, где ученикам обеспечивалось пропитание. Это подтверждает и постановление католикоса Сабришо. Судя по тому, что было предметом занятий в таких школах, следует полагать, что в них приходили грамотные, прошедшие первоначальное обучение юноши, для которых это была уже

[138] Там же, с. 233.
[139] Ebedjesu. Collectio canonum, text., с. 273, vers. lat., с. 109.
[140] Там же, с. 273.

«вторая ступень» образования. В первый год ученики «должны были писать первую часть молитвословий (*dbyt mwtb'*), книгу Павла и Пятикнижие». Обучение состояло, очевидно, в том, чтобы ученики переписывали те части книг, которые нужно выучить. Благодаря такому способу запоминалось содержание и удовлетворялась потребность в копировании рукописей. Те из учеников, которые пели в хоре, должны были выучить в первый год учебы погребальные песнопения. «Во второй год переписывают вторую часть молитвословий Давида и пророков», т. е. псалмы Давида и пророческие книги Ветхого завета. В этот же второй год выучивали «песнопения таинства», т. е. литургические молитвы. На третий год полагалось писать третью часть, «книгу Нового (завета) с таблицей», указывающей ежедневный порядок чтения Писания, а также песнопения, известные под общим названием «унайе» (*'wny'*)[141].

Для характеристики общего положения сирийцев в халифате в IX в. показательны следующие выражения, приведенные в Номоканоне в связи с постановлением католикоса Сабришо об изменениях в последовательности школьного курса: «Однако Сабришо, католикос Дамаска, полагал иначе и постановил ввиду тяжелых времен следующее...» Времена действительно были тяжелые, так как второго преемника Сабришо, католикоса Феодосия, при халифе Мутаваккиле просто держали под стражей.

Мы упоминали уже выше, что католикос Сабришо II в 220 г. хиджры (834 г.) посетил в Междуречье область Бет Арамайе «и увидел, что все селения лишены образованных (*ydw'tn'*) клириков», включая и «школы мар Феодора, Бет мар Мари и той, что в Махозе». «То же самое я слышал и относительно областей Элама, Майшана, Пераса и Хорасана»,— добавляет католикос[142]. Таким образом, как по всей Месопотамии, так и Средней Азии в IX в. Сабришо отмечает резкое падение уровня образования и грамотности, что объясняется «тяжелым» для сирийцев гнетом халифата. Ввиду всего этого Сабришо внес некоторые новшества и облегчения в учебный план. Так, им был составлен «годовой круг песнопений», который он в качестве образца оставил в «патриаршем» доме и «увещевал учителей» дать распоряжение «сельским священникам, которые служат в селениях, и тем, которые совершают обряды у верующих на дому», чтобы они следовали этому «кругу». Составление годового круга имело целью сделать более доступными обиходные молитво-

---

[141] Там же, с. 273.
[142] Там же, с. 274.

словия. Обращает на себя внимание тот факт, что сирийцам приходилось отправлять богослужение не в церквах, а на дому. Иначе говоря, сказывались притеснения арабов, которые разрушали, уничтожали или переделывали в мечети христианские храмы.

Затем следует исчерпывающее объяснение того, чем вызваны нововведения, предложенные Сабришо. «По древнему обычаю, после того как мальчики прочтут псалмы, учителя, согласно правилам, действующим в школах, читают с ними Пятикнижие, песнопения и книги пророков. Когда же они доходят до чтения Нового (завета), прекращают юноши (учение) и уходят, чтобы учиться ремеслу. Установил я, патриарх Сабришо, каноническое правило, чтобы юноши, после того как прочтут псалмы и славословия богослужения, изучали бы Евангелие и Апостолов, а потом те части Ветхого (завета), которые читаются в праздничные дни. Остальное предоставлялось желанию и свободному выбору»[143].

Противопоставляя старому обычаю новый, Сабришо основывался на том, что юноши, приобретая некоторые знания, умение читать и писать, стремились затем уйти из школы, «чтобы учиться ремеслу», т. е. начать трудовую жизнь, которая давала бы им пропитание. При старом порядке они успевали прочесть лишь книги Ветхого завета, а Новый завет оставался непрочитанным к тому времени, когда они покидали школу. Поэтому Сабришо постановил, чтобы после начального обучения по Псалтири запоминали песнопения, богослужения, т. е. литургии, а затем читали Евангелие и Апостолов, с тем чтобы и эти книги становились предметом изучения до того, как юноша уходил из школы.

Распоряжение католикоса Авраама II, хотя и не касается школьников, хорошо характеризует общий уровень грамотности сирийцев. «Старцам» и лицам, достигшим примерно 50 лет, католикос советовал размышлять над книгой «Парадис» — «Рай Палладия»,— писаниями аввы Исайи, мар Евагрия и Авраама-отшельника[144]. Эта литература рекомендовалась для чтения, судя по тексту, не только духовенству или монахам, но и светским людям, достигшим зрелого возраста[145].

Постановление католикоса Феодосия возвращает нас к требованиям католикоса Сабришо, который приказал, чтобы книги Нового завета читались вслед за Псалтирью и независимо от того, «готовят ли себя школяры к изучению науки врачевания или к тому, чтобы стать писцами: они не долж-

---

[143] Там же, с. 274.
[144] Там же, с. 275.
[145] Baumstark. Geschichte, с. 233.

ны пренебрегать изучением толкования на Новый [завет] и сочинения о таинствах *(pnkyt' d'rz')*, что составил мар Феодор, учитель учителей и толкователь толкователей»[146]. Как врач, так и писец были светскими людьми; но и им предписывалось знание книг Нового завета и толкований Феодора Мопсуестского на эти книги и на литургию. Эти сочинения составляли самую суть доктрины несторианства, возникшей на основе экзегетических трудов Антиохийской школы.

К IX в. относятся ценные сведения о школах, сохранившиеся в книге Фомы Маргского о монастыре Бет Абе, в котором он жил начиная с 832 г. В 837 г. Фома стал секретарем патриарха Авраама. Затем последовательно был поставлен епископом Марги и митрополитом области Бет Гармай. Брат его Феодосий достиг сана католикоса несториан. С 840 г. Фома начинает писать историю монастыря Бет Абе, излагая в хронологическом порядке все события с начала VI в., со времени основания монастыря на горе Изле, и вплоть до своего времени[147]. «История» содержит целый ряд биографий учителей и монахов, сообщения о жизни сирийской церкви, рассказы о ее иерархах. Ценность его сочинения в правдивости, во множестве ярких деталей, которые дают достаточно полное представление об условиях жизни и деятельности сирийцев, об их взаимоотношениях с государством Сасанидов, а затем с халифатом.

Среди составленных Фомой биографий большой интерес вызывает жизнеописание мар Бабая из Гебилты, имя которого упоминалось выше. Он основал целый ряд школ, обучил и подготовил учителей, обеспечил кадрами школы, которые существовали до него, «исправил» книги. Благодаря сочинению Фомы Маргского есть возможность учесть, в каких селениях и монастырях были школы, а также составить список лиц, получивших там образование. Эти данные могут быть приурочены как к первой половине VIII в., т. е. к периоду деятельности мар Бабая, так и к последующему времени, примерно до середины IX в.

Список школ и учившихся в них лиц может быть пополнен из «Книги целомудрия», сочинения Ишоденаха из Басры о благочестивых мужах[148]. В нем сообщается об основателях монастырей и школ, выдающихся деятелях несторианства.

В «Хронике» Михаила Сирийца есть цитата из 17-й главы 10-й книги «Церковной истории» Ишоденаха об основа-

[146] Ebediesu. Collectio canonum, с. 275.

[147] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. XXIV—XXVII; Baumstark. Geschichte, c. 233.

[148] Le livre de la chasteté.

нии монастыря Зафран в 1104 г. селевкидской эры (=793 г.). А. П. Дьяконов полагал, что от этой даты до составления «Истории» прошел «значительный промежуток времени»[149]. Между тем эту цитату не следует считать выдержкой из сочинения Ишоденаха. Выписки из его трехчастной истории церкви имеются у ряда сирийских авторов, но все они относятся ко времени до 95 г. хиджры (713-14 г.)[150]. Судя по тому, что в книге упомянуто о перенесении тела мар Ишозехи в 3-м году «царствования Джафара, сына Мутасима, царя арабов», т. е. в 849-50 г., ее создание можно отнести к середине IX в. Однако Ж. Лабур считал невозможной такую датировку. Он исходил из того, что включенное в «Книгу» Ишоденаха сказание о мар Авгене (Евгении), основателе монастырей в Междуречье, было неизвестно Фоме Маргскому. Это заставило Ж. Лабура отнести «Книгу целомудрия» лишь к 900 г.[151]. А. Баумштарк сохраняет этот памятник в перечне несторианских книг IX в.[152]. А. П. Дьяконов, предполагая зависимость «Книги целомудрия» от «Рая восточных» Иосифа Хузайи (вторая половина VII в.)[153], считал, что в книге Иосифа уже содержалось сказание о мар Авгене (Евгении), которому Ишоденах отдавал предпочтение перед основателем сирийского монашества Авраамом[154] и поэтому внес историю о нем в свое сочинение. Особый интерес представляет вопрос, поставленный автором «Христианской Ассирии» о том, что имя мар Авгена не упомянуто в «Книге целомудрия», которая была сожжена как еретическая по постановлению собора 1599 г. в Малабаре (Диампер). В актах собора поименованы герои книги Ишоденаха, но имя мар Авгена не встречается потому ли, что его в Малабарских списках «Книги» совсем не было, или потому, что его принадлежность к православию древней церкви препят-

---

[149] А. П. Дьяконов. К истории сирийского сказания о св. мар Евгене.— ХВ. Т. 6. Пг., 1922, с. 134—135 (далее: К истории сирийского сказания о св. мар Евгене).

[150] Baumstark. Geschichte, с. 234.

[151] Labourt. Christianisme, с. 308; J. M. Fiey. Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclesiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Vol. 1. Beyrouth, 1965, с. 22—25 (далее: Fiey. Assyrie chrétienne).

[152] Baumstark. Geschichte, с. 234.

[153] В. Райт. Краткий очерк истории сирийской литературы, перевод с англ. К. А. Тураевой, под ред. и с дополнениями акад. П. К. Коковцова. СПб., 1902, с. 88, примеч. 7, 89 (далее: Райт. Краткий очерк); Baumstark. Geschichte, с. 222; J. Ortiz de Urbina. Patrologia syriaca. Romae, 1958, с. 137 (далее: PS).

[154] К истории сирийского сказания о св. мар Евгене, с. 136—137, 142—143.

ствовала внесению имени в проскрипционный список[155]. Если Фома Маргский не знал сказания о мар Авгене как основателе монастырей, а Ишоденах «его канонизировал», то с относительной вероятностью книгу Ишоденаха можно отнести ко второй половине IX в.

Заглавие дает представление о содержании всей книги Ишоденаха: «С помощью господа нашего Иисуса Христа мы начинаем писать вкратце истории всех отцов, которые основали монастыри в государстве персов и арабов, всех отцов, которые составили писания о жизни монашества, о святых мужах, митрополитах и епископах, тех из них, которые основали школы, тех, что написали о монашеской жизни, тех, что открыли монастыри в областях Востока, об уважаемых мирянах, мужах и женах, основавших монастыри и обители, истории, что составлены боголюбивым мар Ишоденахом, митрополитом Перат де Майшана. Господь наш да поможет нам их молитвами. Аминь»[156].

Из названия сочинения видно, что Ишоденах наряду с основателями монастырей упоминает устроителей школ. Он дает достоверные сведения о селениях, церквах и обителях, где были школы, и подчеркивает, что несториане уже в те времена осознавали, какое значение имеет образование.

В «Книге целомудрия» назван ряд таких городов и селений. Из них не все могут быть соотнесены с определенными областями Междуречья. Значительный прогресс в установлении местонахождения средневековых селений Междуречья был сделан в работах Э. Хонигмана[157] и Ж. Фией. Последний не только тщательно изучал карты и сочинения средневековых сирийских писателей, но посещал и изучал на месте памятники древности.

Выше уже говорилось о деятельности учителя, основателя и организатора школ мар Бабая из Гебилты, современника католикоса Селибазехи (713-14—727-28), с которым он был в переписке. Согласно рассказу Фомы Маргского, деятельность Бабая началась в Гебилте, школы которой он впоследствии оставил в руках своих наиболее успевающих учеников, а сам направился в область Адиабены. Здесь «первой он основал школу большую и знаменитую в селении людей знатных и богатых, Кефар Уззеле»[158]. Эта школа стала центром,

---

155 Fiey. Assyrie chrétienne, с. 22—25; J. B. Chabot. L'autodafe des livres syriaques du Malabar. Florilege de Vogue. P., 1909, с. 613—623.

156 Le livre de la chasteté, с. 1.

157 E. Honigmann. Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches. Bruxelles, 1935 (далее: Honigmann. Ostgrenze); Fiey. Assyrie chrétienne.

158 Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, с. 142—143; t. 2, с. 294—295.

откуда Бабай руководил другими школами, время от времени посещал их. Затем Бабай перенес свою деятельность в Маргскую область, и, чтобы не быть голословным, «не заслужить упреков», его биограф сообщает названия школ, учрежденных там учителем.

Школы, основанные или обновленные Бабаем в Марге, перечислены в следующей, 2-й главе 3-й части среди пяти монастырских:

1) монастыря Барсил в рустаке Гарин,
2) монастыря Шамира,
3) монастыря Кори,
4) монастыря мар Ефрема,
5) монастыря мар Ахи.

В перечне, приведенном Фомой, монастырские школы названы не подряд. По-видимому, автор или придерживался хронологической последовательности, в которой Бабай устраивал эти школы, или располагал их по географическим районам. Школы были в следующих селениях:

6) Башош (в области Сафсафа),
7) Экра,
8) Хардес,
9) Шалмат (в области Сафсафа),
10) Бет Едрай,
11) Хетара,
12) Маккабта,
13) Саура (в Нирам де Раббат),
14) Коф,
15) Нераб Барзи,
16) Губе,
17) Майа Карире,
18) Бет Асе,
19) Бет Сати,
20) Бет Кардаг,
21) Хенес,
22) Бет Растак,
23) Бет Наркос,
24) Бет Тартемайа.

«Именно эти школы основал и обновил в области Марги мудрый садовник»[159]. Бабай возвратился в Кефар Уззел, но дважды в год посещал каждую школу для проверки, чтобы не ослабевала дисциплина, не нарушались порядок и каноны службы, которые он установил для своих учеников.

---

[159] Там же. Т. 1, с. 144; t. 2, с. 297, примеч. 6 — prdspn' от персидского *bān* и сирийского сад — *prdys*.

Фоме известны и другие школы в области Марги, например в селении Бет Магуше, неоднократно упоминаемом в сирийской литературе. По своему названию оно связано с древней персидской религией и ее служителями, магами. Родившийся в Бет Магуше от христианских родителей, Киприан учился в деревенской школе при церкви и в короткое время «прочитал псалмы» и овладел другими предметами, которые изучают в школе[160]. После этого он отправился в уже упомянутую выше Маккабту, где получил дальнейшее образование[161].

В селении Хадитта (Хедатта)[162], у впадения Большого Заба в Тигр, в VIII в. была школа, в которой начинал учиться Иоанн Дейлемский (ум. в 737-38 г.)[163]. В селении Куфлан в Адиабенской области основал школу мар Ишояб III после тщетной попытки устроить ее при монастыре[164]. В Бет Гармай в селении Хербат Гелал также была школа, где учился и учил основатель монастыря Бет Абе, мар Иаков[165]. То, что в Марге насчитывалось большое количество школ, подтверждается еще одним свидетельством, сохранившимся в устной традиции и переданным тем же Фомой. Раббан Кириак, глава монастыря Бет Абе, в день памяти его основателя Иакова созвал двадцать две школы Марги на празднование, которое живо описывает один из присутствовавших там гостей[166].

Большую ценность представляет сообщение о селении Внешний Салак, расположенном на северо-западе от Арбелы, в котором жили курды. Оно называлось также Салак Нарсая. При Фоме здесь был монастырь и при нем школа — «до этого времени, в это время и после этого времени»,— иначе говоря, на протяжении длительного периода[167].

Из селения Зарн в области Бет Багаш происходил Нарсай, деятельность которого протекала затем в монастыре Бет Абе. Эта область была в значительной части заселена курдскими племенами, воинственными и хорошо вооруженными. В селении Зарн при церкви существовала школа, в которой учился мар Нарсай. Его сестра была женой Шахдуста, а их сын Нааман прославился богатством и многочисленными по-

---

160 Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 332; т. 2, c. 581.

161 Там же.

162 Там же. Т. 1, с. 97; т. 2, с. 221.

163 Baumstark. Geschichte, с. 211.

164 Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, с. 73, 77; т. 2, с. 131, 151.

165 Там же. Т. 1, с. 66; т. 2, с. 119.

166 Там же. Т. 1, с. 232; т. 2, с. 437.

167 Там же. Т. 1, с. 109; т. 2. с 241; Hoffmann. Auszüge, с. 244.

жертвованиями в пользу церкви. Он «получил во владение земли от Зарика и его отца, правителей Мосула и всего севера». Халиф ал-Мамун поставил названного Зарика правителем Армении и Азербайджана в 209 г. хиджры (824-25 г. н. э.)[168]. Так может быть установлено и время жизни Нарсая, деятеля Бет Абе.

«Книга целомудрия» в ряде случаев перечисляет те же центры, которые были приведены Фомой Маргским, но включает и новые названия. Ишоденах выделяет Эдесскую школу[169] и неоднократно упоминает Нисибийскую академию, «мать учености»[170]. Обычно сообщаются наименования как монастыря или селения, где находилась школа, так и области, в которой расположено это селение. Иногда бывает названа только область или, наоборот, только селение, без указания области.

С относительной последовательностью по расположению областей с севера на юг можно даже составить перечень названий городов, селений и монастырей, в которых, как сообщает Ишоденах в своей «Книге целомудрия», существовали школы:

1) Бет Айната в области Бет Забдай (§ 39),
2) Монастырь мар Адона в области Бет Карду (§ 113),
3) Шебан в области Бет Карду (§ 115),
4) г. Балад в области Бет Арабайе (§ 41)[171],
5) Монастырь Ишозехи в Бет Арабайе (§ 47),
6) Монастырь мар Айталахи в Бет Нухадре (§ 8, 127),
7) г. Арбела в области Адиабена (§ 26, 38),
8) Монастырь и школа в горах Адиабены (§ 47),
9) Нахширван в области Адиабена (§ 62),
10) г. Карка де Бет Селох в области Бет Гармай (§ 13),
11) Монастырь мар Селибы в Карка де Бет Селох (§ 53, 54),
12) Хербат Гелал в области Бет Гармай (§ 140),
13) Монастырь Сабришо в Бет Гармай (§ 92),
14) Авана в области Тирхан (§ 111),
15) Бех Кавад в области Бет Арамайе (§ 42),
16) Монастырь мар Саргиса в Бет Арамайе (§ 75),
17) Область Бет Арамайе (без названия селения) (§ 78),
18) г. Акола, близ Хирты (§ 75),
19) Селение около Хирты (§ 19),

---

[168] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 294; т. 2, с. 525—526.
[169] Le livre de la chasteté, § 12.
[170] Там же, § 15, 27, 38, 42, 44, 46.
[171] О Бет Арабайе см.: Hoffmann. Auszüge, с. 131, примеч. 170; Honigmann. Ostgrenze.

20) Бет Мабар (§ 34),
21) Область Радан (§ 92),
22) Адрайе (§ 34),
23) Бет Багаш в горах Хефтуна (§ 47),
24) Бет Афрайе в Хенайте, Курдистан (§ 45),
25) Шена на Тигре, близ Бет Рамлана или Кардилабада (§ 47),
26) Монастырь мар Иакова Хузайи (§ 117),
27) г. Басра (§ 9),
28) г. Мерв (§ 36),
29) Зарак, монастырь и школа в области Мерва (§ 36).

Сведения, приведенные нами, извлечены из двух источников — «Книги начальников» Фомы Маргского и «Книги целомудрия» Ишоденаха. В обоих случаях мы имеем несторианскую традицию близких по времени авторов. Вероятно, список мог бы быть значительно пополнен, если задаться целью составить его по возможности исчерпывающим образом. Для этого с успехом может быть использован агиологический материал.

Следует, однако, привести и некоторые данные, относящиеся к монофизитской традиции. Так, в биографии Маруты Тагритского (ум. в 649 г.), составленной его учеником Денхой (ум. в 660 г.), имеются сведения о школах. Здесь названы такие центры монофизитской образованности, как монастырь Бет Коке в области Бет Нухадра и Шурзак, селение, расположенное близ Балада, где была и несторианская школа. Кроме того, названы школы в селениях Бет Тарли, Бет Бани и Тель-Зельма [172].

Выше были приведены высказывания монофизитов о необычайной энергии, с которой несториане проповедовали свое учение, повсеместно насаждая школы. На основании источников эпохи халифата до X в. включительно можно сделать вывод, что практически во всех селениях, где были христианские церкви, были и школы. Имелись они и при монастырях. Сетования некоторых авторов на то, что ученики женятся и не хотят учиться, косвенно могут подтвердить существование школ, в которых жизнь то оживала, то замирала вновь, но теплилась постоянно, несмотря на гонения со стороны мусульманских властей, на временный упадок интереса к учебе ввиду трудных условий жизни. Хотя далеко не все высшие школы пользовались той славой, которая выпала на долю академии в Нисибине, для полноты картины следует все же упомянуть и некоторые другие городские центры, в которых учили экзегезе и гомилетике. Так, в Се-

[172] Histoire d'Ahudemmeh et de Maruta, c. 65—66.

6 Зак. 169

левкии существовала школа, к которой было обращено послание католикоса мар Абы II (ум. в 751 г.), автора толкований на проповеди Григория Назианзина и на «Органон» Аристотеля[173]. Основание этой школы приписывается католикосу мар Абе I (ум. в 552 г.), но его житие об этом ничего не сообщает, так что едва ли следует доверять этому известию[174]. Можно также назвать школы в Кеннешрине и Кефар Уззеле, которые представляли ступень образования значительно более высокую, чем рядовые школы в селениях и монастырях.

5. Занятия и жизнь Нисибийской школы

Высшие школы Ближнего Востока в раннем средневековье были не только центрами учебы, но играли и широкую просветительскую роль. Они в значительной мере давали тон интеллектуальной жизни, и ученики, окончив школу, продолжали следовать ее традициям. Такая обстановка сложилась еще в античной философской школе, это же явление характерно и для византийской школы, какой она была в Александрии, Антиохии, Эдессе, для сирийских школ Ирана, куда были перенесены византийские традиции, как об этом говорят источники. Рост и укрепление городов в Иране благоприятствовали развитию школ. Экономические преимущества, которые иранское правительство видело в создании и укреплении городов, привели к известному покровительству сирийскому населению, хотя оно и было христианским.

Несмотря на вражду со стороны зороастрийского жречества, сирийцы смогли создать здесь свою школу, которая заняла значительное место в жизни сирийского, а отчасти и персидского населения Ирана.

Сохранившиеся источники дают яркую и достаточно подробную картину деятельности школы и тех условий, в которых жили и учились ее воспитанники. В этом отношении «Правила Нисибийской академии, или Устав» — особенно интересный материал. Этим правилам придавалось большое значение, ими должны были руководствоваться как учащиеся, так и учителя, профессора, ректор и майордом.

Текст «Устава» бережно хранился в помещении академии, и его оглашали на ежегодных собраниях всей школы. Наиболее вероятно, что это чтение происходило в начале учебного года, который отмечался общим собранием. На одном из таких собраний был, по-видимому, прочитан и трак-

---

173 Baumstark. Geschichte, с. 215.

174 Мар Аба I, с. 73—84; Mar Aba, с. 1—10.

тат об основании школы Бархадбешаббы Арабайа. Такого рода вступительные речи держали преподаватели или ректор школы.

Инициатива составления правил принадлежала Бар Сауме, пригласившему слушателей и профессоров знаменитой «школы персов» из Эдессы, где она была закрыта в 489 г., в Нисибин. Сюда стали стекаться сирийцы и персы, жившие не только вблизи, но и в отдаленных областях. Источники отмечают и общее увеличение числа сирийских школ в Иране[175].

Постановления Бар Саумы — это первая серия правил[176]. Пятый ректор Нисибийской школы Хенана Адиабенский сделал дополнения, составляющие вторую серию.

Из позднейших источников становится ясным, что курс в школе был трехгодичным[177]. В году было два семестра, которые отделялись каникулами. Это свободное от занятий время ученики имели возможность использовать для заработка[178].

Не все виды обеспечения считались, однако, подобающими для ученика школы, которая составляла как бы коллегию или семинарию. Так, например, запрещалось ростовщичество. Можно было отдавать излишки денег в оборот, но не свыше чем за один процент[179]. Торговцы, поступая в школу, не оставляли окончательно своей профессии. «Вне Нисибина, в других областях» им разрешалась купля и продажа. Они могли торговать в каникулярное время, от месяца аб (август) и до месяца тишри первого (октябрь). В это же время разрешалось заниматься и ремеслами, не считавшимися постыдными[180]. К занятиям учащихся торговлей и ремеслом придется еще вернуться в связи со своеобразными отношениями, сложившимися между школой и городом, характер которых определялся независимым положением школы.

Земледелие считалось вполне допустимым, что само собой понятно, исходя из условий жизни того времени. Более того, свободное от учебы время было установлено в связи с работой на полях и в садах. «И для нас установлены два срока для двух [видов] работы. Перед летними занятиями —

---

[175] Fondation des écoles, с. 386.

[176] Далее первая серия канонов цитируется с римской цифрой I, а вторая серия — II. Следующая за серией арабская цифра указывает на номер правила данной серии. Страницы даются по сирийскому оригиналу издания I. Guidi: Gli Statuti della scuola di Nisibi.

[177] Ebediesu. Collectio canonum, с. 274.

[178] Fondation des écoles, с. 393.

[179] Правила, I, 6, с. 184.

[180] Правила, I, 5, с. 184.

жатва, а затем — апостольская сессия. Перед зимними — сбор фиг и олив, а затем зимняя сессия»[181]. Таким образом, часть учащихся жила, не оставаясь в стороне от работ в садах и на полях, так как земледелие было основой всей жизни Ирана.

Среди них были, однако, лица совершенно неимущие. Они занимались тем же, чем занимались студенты всех времен и народов,— давали уроки. Это разрешалось и в Нисибийской школе, но с тем чтобы можно было обучать не больше двух-трех мальчиков. Не разрешалось открывать в городе своих школ, т. е. собирать большое число учеников[182].

Всей учебной и научной работой школы руководил обычно преподаватель наиболее ответственной дисциплины. Таким важным предметом в Нисибийской семинарии, как и в семинариях вообще, была экзегеза. Сирийцам были хорошо известны толкования греческих отцов, сочинения Ефрема Сирина, а затем переведенные с греческого на сирийский язык труды «вселенского экзегета» Феодора Мопсуестского. Последний был виднейшим представителем несторианства. Кроме того, существовала и своя традиция толкования. Она переходила из поколения в поколение и, по образному выражению источника, передавалась «из уст в ухо», т. е. сохранялась живой памятью[183].

Мепашкана (*mpšḳn'* — «толкователь») был обычно и ректором в Нисибийской семинарии.

Макрейана (от корня *ḳr'* — «читать») учил специально чтению с повышением и понижением голоса, правильным ударениям и соблюдению всех сложных знаков препинания. Занятия письмом и каллиграфией вел сафра (*spr'*) — писец. В Нисибийской высшей школе, как и в других средневековых университетах, большое место было уделено риторике и философии. Известны многочисленные переводы на сирийский язык Аристотеля, «Исагоги» Порфирия, а также сочинения самих сирийских авторов по философии и натурфилософии.

Бадука (*bdwḳ'*) был преподавателем философских дисциплин, в числе которых логика занимала одно из первых мест. Риторическое искусство ценилось очень высоко, и ему специально обучал мехагйана (*mhgyn'*)[184].

В своей преподавательской деятельности учителя были подчинены ректору, которого обычно называли «наш учитель» (раббан). Пропускать занятия они могли лишь с его разрешения или по болезни. Ректор имел право делать выго-

---

[181] Fondation des écoles, c. 393.
[182] Правила, II, 12, c. 191.
[183] Fondation des écoles, c. 382.
[184] Там же, с. 399.

вор за пропуски, но учителя не были обязаны выслушивать порицание на общем собрании школы, т. е. в присутствии всех учеников. «Если учителя чтения и риторики пренебрегают занятиями или пропускают порядок чтений, возложенный на них,— не по болезни и без разрешения нашего учителя (ректора),— то они заслуживают порицания и с них удерживается содержание, которое они должны получать. Однако они не [обязаны] присутствовать, чтобы выслушать осуждение школы»[185].

Хозяйственная жизнь школы находилась в руках ближайшего помощника ректора, управляющего или эконома, которого называли «старшим в доме». Сирийское раббаита (от *rb* — «большой» или «старший», и *byt'* — «дом») точно передается латинским словом майордом. Эконому было вверено все имущество школы, а оно было немалым. Школам, как и монастырям, дарили землю, деньги, приносили пожертвования, вследствие чего для них открывались возможности приобретать недвижимую собственность.

Так, известно, что один из экономов приобрел на средства школы верблюжьи стойла и переоборудовал их под одно из школьных общежитий.

В другом случае была устроена городская баня, доходы с которой поступали в распоряжение школы.

Эконом ведал не только разного рода хозяйственными делами, в его распоряжении находилась и библиотека, которой пользовались учащиеся.

Помощником эконома был ксенодарх — гостеприимец, на нем лежала забота о больных, об их лечении и питании.

Надзор за поведением семинаристов и поддержание дисциплины в школе были поручены тому же эконому, должность которого была выборной. Кандидатура того или другого лица на эту должность была предметом споров, она должна была быть согласована с ректором. Выборы происходили в определенное время года, «в соответствии с порядком и обычаем... по совету нашего учителя экзегета школы и всей общины... избирают соответствующее лицо, подходящее для руководства собранием».

Экзегет считался самым важным из профессоров школы после ректора. Часто он же становился и ректором, объединяя в одном лице важные функции преподавания и руководства. Вполне понятно, что согласие этих двух лиц было необходимо для выдвижения кандидатов в экономы. Очевидно, при выборах разгорались страсти, судя по тому, что правила содержат следующий пункт: «Никто не смеет остаться

---

[185] Правила, I, 20, с. 187.

в стороне, поднять раздор и смятение в отношении того, что хорошо. Если окажется, что кто-либо так поступает, восстает против правды и ссорится, он должен быть наказан, удален из собрания и лишен права на жительство в городе»[186]. Как видно из приведенного текста, наказание за всякого рода споры было весьма строгим, вплоть до исключения из школы. Все это свидетельствует о том, насколько большое значение в жизни школы имел эконом и как велико было его влияние. В выборах были заинтересованы все, поэтому создавались партии, группировки, вспыхивали ссоры. Устраивать беспорядки и заводить споры запрещалось лишь в том случае, если выборы были произведены «правильно». Очевидно, нередко имели место подтасовки, и тогда протесты считались допустимыми.

Собравшиеся из разных мест школяры должны были быть приняты в школу официально и брали обязательство подчиняться предписанным им правилам поведения. По приходе их представляли «руководителю школы и братьям», составляющим то, что источники называют «собранием», т. е. школьной организацией. Нисибийская школа имела много общего с духовными семинариями, которые в течение десятков веков в христианских странах играли такую значительную роль в просвещении. И учебный процесс в целом ряде моментов совпадал с постановкой обучения в средневековых университетах, где философия расценивалась как «служанка богословия».

Новые ученики школы должны были почувствовать себя членами этой организации. Лица, «вступающие в собрание впервые, не принимаются до тех пор, пока они не будут представлены эконому и братьям и не получат наставлений относительно того, как им следует себя вести»[187]. Только после этого семинариста поселяли в комнату вместе с другими учащимися. Один из них считался старшим, он следил за порядком и нес ответственность за остальных[188]. Таким путем осуществлялся контроль над семинаристами, и поэтому считалось нежелательным, чтобы они поселялись отдельно, снимая себе помещение в городе. «Никто из братьев, поступающих в школу, не смеет селиться у нисибийцев (т. е. жителей города). В школе столько же свободных келий, сколько учеников. А если кто поселится [в городе], не будет принят в школу»[189]. Требование, чтобы семинаристы жили при школе, обусловливалось стремлением создать более

[186] Правила, I, 1, с. 181.
[187] Правила, I, 7, с. 184.
[188] Правила, II, 5, с. 190.
[189] Правила, II, 2, с. 189.

тесную организацию, некое единство. Так, живущие при семинарии должны были вместе питаться: «...в случае болезни одного из них следует быть с ним и прислуживать ему как полагается»[190]. Иначе говоря, о больном должны были заботиться те, кто жил с ним в одной келье. Это сближало их и накладывало взаимные обязательства. Некоторые школяры тяготились совместной жизнью и стремились устроиться самостоятельно, чтобы жить на свободе. Для этого они придумывали какой-нибудь благовидный предлог. «Никто не должен ни под каким благовидным предлогом оставлять келью с братьями, уходить и строить себе отдельно маленькое жилище вне города или в пределах его, а обязан занять положенное ему по закону жилье...»[191]. Таким образом, школа имела общежитие и требовала, чтобы учащиеся жили в этих общих помещениях.

Семинаристы, или школяры, как их называют источники, должны были одеваться и причесываться соответственно принятому обычаю. Они, по-видимому, носили платье особого «скромного» покроя и должны были подстригать волосы, чтобы и внешне выглядеть достойными почетного звания школяров. Правила постоянно напоминают семинаристам, что «наряду с учением следует заботиться об одежде и прическе. Они не должны стричься наголо или отращивать кудри, как миряне, но со скромной стрижкой, в благопристойном платье, далекие от распущенности, должны они ходить в пределах школы и по улицам города, так, чтобы по этим двум [признакам] каждый мог узнать их, свой и чужой»[192].

Школярам не рекомендовалось вступать в беседу и общаться с мирянками или монахинями[193]. Поэтому при вступлении они давали слово быть воздержанными. За прелюбодеяние семинариста исключали из школы и предписывали покинуть город[194]. «Собрание», т. е. организация или общество школы, делало обязательными для своих членов те нормы поведения, которые считало правильными и выполнения которых требовало неукоснительно.

Правила, как источник нормативного характера, вскрывают преимущественно отрицательные черты быта школяров. Так, восьмое правило направлено против лени, которая как «матерь всех пороков» осуждалась особенно резко. «Братья, состоящие в звании школяров, без настоятельной необходимости не смеют уклоняться от писания научных занятий,

---

[190] Правила. I, 11, с. 185.
[191] Правила, II, 4, с. 190.
[192] Правила, II, 17, с. 193.
[193] Правила, II, 18, с. 193.
[194] Правила, I, 3, с. 182.

толкований школы и чтения сообща»[195]. Некоторые пытались прикрываться разными добрыми делами: помощью товарищам и т. п., но правила разоблачают такого рода ложь: «...никто из братьев не смеет брать хлеб для другого, даже под видом милостыни, пренебрегать учением и шататься по городу»[196].

В числе семинаристов оказывались иногда слабые здоровьем или просто больные люди. Таким ученикам школа стремилась прийти на помощь, чтобы они не обращались за общественным подаянием. Это было необходимо особенно потому, что некоторые в своих просьбах о вспомоществовании ссылались на ректора или эконома. Если школяры «по слабости или увечью не могут работать, они должны сообщать о своих нуждах эконому школы, который, насколько возможно, поможет им. Но кружить около верующих, у дверей богатых или у женских покоев, просить что-нибудь под предлогом, будто они посланы от ректора, или эконома, или от известных братьев, они не должны»[197].

Если теперь не все считают преступлением «зачитывать» книги, то так думали и нисибийские семинаристы. Особенно соблазнительно было соскоблить с книги имя умершего, оставившего ее в наследство школьной библиотеке, и вместо этого вписать свое[198]. Школяры считали возможным воспользоваться иногда рассеянностью эконома, о чем говорит такое правило: если кто «попросит у эконома книгу, чтобы почитать и переписать из нее, и случится [так], что эконом ошибется, [забудет об этом], а [взявший] не придет и не сообщит ему, то он должен получить наказание и уйти из города»[199]. Книга того времени была рукописной и поэтому ценилась очень высоко. До нас дошли сирийские рукописные кодексы, писанные на пергаменте прекрасной четкой эстрангелой, датированные V и VI вв. Утеря или кража такой книги карались очень строго. Несмотря на это, взять и утаить книгу было большим искушением, и школяры не могли устоять против него.

Правила наказывали за присвоение найденной вещи. «Брат, нашедший что-либо утерянное, должен пойти и сообщить эконому, чтобы объявили об этом в собрании, и тогда тот, кому принадлежит утерянная вещь, услышит и возьмет ее»[200].

---

[195] Правила, I, 8, с. 184.
[196] Правила, II, 3, с. 189.
[197] Правила, II, 14, с. 192.
[198] Правила, II, 8, с. 191.
[199] Правила, I, 14, с. 186.
[200] Там же.

Суровая кара ждала тех, кто любил позлословить; таких лиц наказывали за клевету, ложь, сварливость и вздорность, за все, что нарушало спокойствие общежития и ровное течение жизни школы[201]. Примечательно, что правила вступают в борьбу с пережитками языческой жизни, потому что упоминается волхование, как подлежащее суровому наказанию.

Сирийские семинаристы не меньше своих европейских собратьев, студентов средневековых университетов, любили выпить и покутить. Обед в гостинице или пирушка в загородном саду принадлежали к числу запретных удовольствий. «Никто из братьев, поскольку они состоят в школе, не должен есть в трактирах и кабачках, а также устраивать складчины и попойки в садах и парках»[202]. Тощий кошелек, с одной стороны, и желание выпить, получить даровое угощение — с другой, приводили подчас к тому, что правила с презрением называют «украдкой переходить из дома в дом ради выпивки»[203].

Брань и драки в школе были явлением заурядным. Если сирийские писатели в пылу полемики не стеснялись назвать своего идейного противника «бешеной собакой» или «прокаженным», то лексикон молодежи, вероятно, был еще более богат. Что касается драк, то к участвовавшему в потасовке применяли телесное наказание. «Если кто-нибудь из братьев по какой-либо причине поднимет руку и ударит своего товарища или оскорбит его и будет изобличен теми, кто это видел, он будет наказан (побит) перед всем собранием»[204].

Публичное телесное наказание было дисциплинарной мерой, которая должна была исправить провинившегося. «Если кто-нибудь из братьев был наказан в собрании за проступки до трех раз и не исправился и совершил после этого еще один проступок, подобный одному из предшествующих, он должен быть наказан и покинуть собрание и город»[205]

Таким образом, публичное наказание применяли лишь три раза, дальнейшее дурное поведение каралось исключением из школы и изгнанием из города. Последнее указывает на определенную независимость и самостоятельное положение Нисибийской школы в городе, откуда она имела право изгонять нежелательных для нее лиц.

---

[201] Правила, I, 3, с. 182.
[202] Правила, II, 16, с. 192.
[203] Правила, I, 3, с. 182.
[204] Правила, I, 18, с. 186.
[205] Правила, I, 19, с. 187.

6. «Правила святой школы города Нисибина» (перевод)

В месяце илуле 13-го года победы милостивого и творящего добро, хранимого и охраняемого милостью с небес, умиротворяющего мир, нашего господина, во веки победного Хосрова, царя царей, в правление избранного друга Божия, благословенного отца нашего мар Ахадабуя, епископа митрополита Нисибина мы, известные братья[206] и философы[207], вместе с чтецами[208], экономом[209], ритором[210] этого собрания, которые живут в Нисибине, чьи имена подписаны ниже, все в едином согласии обратились и просили отца, владыку митрополита, чтобы он приказал эти первые каноны (*ḳnwn'*), которые были установлены и утверждены святыми учителями, блаженными отцами и руководителями церкви, которые были основателями этого собрания, чтобы эти [каноны] вновь были исследованы, обновлены и утверждены в нашем собрании. Ожидаемая духовная польза свершится при их исполнении, а также приобретут ее и те, которые будут руководствоваться ими.

Мы были особенно подвигнуты пойти с этой просьбой и с этим прошением из-за злого действия лукавого (дьявола) и множества плотских грехов, которые постигли нас в эти тяжкие и злые времена.

Как ситом просеяны, одинаково, и не распознаны братья истинные и лживые, и спутаны правила, попраны законы и прекращен договор (статут), утвержденный на века, и изменены первоначальные установления, которые установили святые отцы своей властью.

Эти правила, которые они установили, показывали нам путь света и тропу жизни, они удерживали и исправляли ленивых, поддерживали и делали усердными прилежных.

По злой воле дерзких [правила] были спрятаны и скрыты, они разыскивались и не были найдены. Поэтому возникла мысль известных [всем людей] искать премудро, расследовать тщательно рукописи этих правил, которые издавна были в этом собрании, разыскать [их], разузнать, довести до всеобщего сведения, удостоверить подписями и печатями и положить в архив школы и читать из года в год, согласно прежнему обы-

---

206 *'ḥ' kryḥ'* — «хорошо известные братья».

207 *bdwḳ'* — преподаватель философских дисциплин, логики.

208 *mḳryn'* — преподаватель чтения с повышением и понижением голоса, ударениями и т. п.

209 *rbbyt'* — «майордом», «домохозяин».

210 *mhgyn'* — преподаватель риторики. См.: B a r ḥ a d b e š a b b ā. Fondation des écoles, с. 382, 399, разъяснения А. Шера.

чаю, для усердия успевающих и исправления корыстных и неспособных, которые в это время благодаря присвоенному ложному имени ввели в заблуждение, надев личину [благочестия][211] и любознательности, а от смысла их далеки. Они устремляются за мирским приобретением и нечистыми доходами, они марают доброе имя, как мы знаем, увеличением цен и накоплением серебра. Благодаря ничтожным лицам, которые посвятили себя делу пустому и бесполезному, чуждому нашему облику, обесчестилось наше собрание, и поносимы мы своими и чужими, живущими в этом городе.

Когда о таких и подобных им услыхал и узнал отец наш, владыка митрополит, он страдал с нами и печалился из-за нас, как мозг в голове тела, который страдает от слабости членов этого тела.

Он [приказал] тщательно искать рукописи первоначальных правил, которые были положены и установлены доброй памяти мар Осией, митрополичиим епископом, и мар Нарсаем, священником и учителем, и в согласии с ними учителями и братьями, которые впоследствии были в этом собрании, трудами святой памяти мар Павла, митрополичиего епископа, и почтенного мар Авраама, священника и учителя.

И дополнение: другие правила по указанию возвышенного душой мар Симеона, епископа митрополита, они те, которые были установлены согласно учению Денхи Адиабенского.

По полученному нами приказу мы искали и нашли список этих первоначальных правил, определенных в этом собрании.

Цель и время основания их следующие.

В месяце тишри первом года 808 греков (496 г. н. э.), который у персов 9-й год царя царей Кавада, 21 числа этого месяца, собрание восточных братьев, живущих в настоящее время в Нисибине, городе персов, явилось к святому любимому богом мар Осии Нисибийскому и сказало: «Вследствие зависти лукавого, который через людей, творящих его волю, обычно нарушает мир верующих, чтобы не была осуждена его злоба и не обнаружена его лживость учением верных, стараниями того, кто возмутительным образом (жестоко) взял власть над церковью и был лукавым рабом, бешеным псом, учителем лжи, по причине, не стоящей внимания, собрание этой школы было изгнано, удалено из города Эдессы и по этой причине прибыло в этот благочестивый го-

---

[211] Как Нестле, вставляем слово «благочестие» из II послания Тимофею, II, 5. — Nestle. Die Statuten der Schule von Nisibis, с. 213.

род Нисибин и было принято там любящим Бога, достойным доброй памяти мар Бар Саумой, епископом, который был до тебя».

Он проявил большую заботу, установив для них прекрасные правила, чтобы они руководствовались ими без пререканий и споров, и все собрание в едином согласии приняло правила, которые им установил епископ мар Бар Саума, они сделали это письменно, подтвердив своими подписями.

Именно этим правилам, насколько возможно до настоящего времени, мы следовали, одни — вынужденные необходимостью, другие — по доброй воле. После кончины святого епископа мар Бар Саумы некоторые из братьев по своему желанию следовали тому, чему не должно, стали чужды цели нашего собрания, полагая, что освободятся от высшего закона и силы, которая поставлена во главе их. Хотя так поступали немногие, но это стало причиной бедствия всего собрания и дало повод чужим клеветать, а своим осуждать. С верой в твою доброту мы пришли и сообщаем тебе, и как покажется твоему разумению, прикажи относительно их и по твоему приказанию будут установлены законы, указы и правила в этом собрании, подтвержденные твоей собственноручной подписью и твоей печатью.

И мы согласны и подтверждаем подписями, что это собрание предназначено для изучения божественных писаний и размышлений о них, ради имени истинного и прекрасного и честь его не будут ни отвергать, ни поносить.

Святой и любящий Бога мар Осия, епископ, когда услыхал это от братьев школы, то усердных и положительных среди них похвалил и возвысил, а слабых и равнодушных, как они заслуживают, поправил и увещевал, и всем вместе он сказал, что «вы подобны тому, у кого есть благое усердие, у вас [оно] относительно чести и доброго имени, и это свое усердие вы показали в исправлении вашего собрания, никто другой не будет вам законодателем, а вы сами. Подите и в присутствии почтенного мар Нарсая, священника и учителя, и мар Ионы, священника и писца вашей школы, все законы, которые вам покажутся хорошими, установите себе, сделайте письменное свидетельство открыто, что ваше благое дело было не по принуждению, а по вашей воле и вашими подписями вы подтвердили и удостоверили [это]. Также и я, и мои клирики согласны с этим и подписями и печатями мы подтверждаем это».

Братья школы соответственно разрешению, полученному от превосходного мар Осии, епископа, согласно собрались и в присутствии почтенного мар Нарсая, священника и учителя, мар Ионы, писца школы, сделали эти записи, в которых

заключены учения выдающиеся и возвышающие и устремление, положенное в основу законов и повелений, которые были даны разумным по великой мудрости Бога нашего благого и милостивого, и таким образом совершенством своего знания Творец установил нашу природу, чтобы она могла принимать и умножать то, что необходимо для поучения и совершенствования мышления с готовностью. Его любовь, излитая на весь род человеческий, была возвещена изначально гласом (небесным), который он дал услышать во время установления [правил] и постепенно заботой и вниманием к нам, то передачей повелений и законов, то прочими благодеяниями нам.

Начало же поучения того следующее:

Поскольку природа смертная нуждается, пока она смертна, в учении и науке, она получает значение руководства бессмертной жизнью не через природу, вследствие того, что ей препятствуют страдания смерти, а от готовности воли и терпеливой надежды. Ибо [человек], мучимый страстным желанием, которое в нем больше, чем во враге, вне его, и побуждаемый сильным стремлением, выводит свое сознание за [пределы] заблуждения страстей, которые не подобают его свободе. Поэтому нужно ему предостережение и требуется от него исправление, и помощь ему — обучение, [все это] то, что будит и понуждает его, чтобы он не отвернулся и не прекратил труда своей жизни. Работник же — это преуспевающая натура, разумная и мудрая. Если она (натура) захочет изучить искусство красноречия и все-таки поставит свободную волю между добром и злом, любовь к добру, которая в ней есть, заставит ее, когда она захочет, возненавидеть и отбросить зло как зло и полюбить и возжелать добро как добро. И есть у нее разум, горнило испытания, посредством которого она испытывает прекрасное и отвратительное.

Таким образом, посредством этого разума различающего [натура] судит себя и восхваляет своего творца.

Мы, христианское собрание братьев, составивших школу в городе Нисибине, а наше дело в занятиях наукой и изучении божественных книг, желаем показать силу проницательности, которая укрепилась в нашей природе, усердием и старанием, свойственным благочестивым обычаям наших жизней, разумом, подобающим и должным нашему имени и нашему учению.

А также мы будим и поощряем нашу мысль, заботясь о тех, кто способен и домогается истинной цели нашего призвания, подобно тому, который нас облагодетельствовал, чьи страдания тяжелы и неотделимы от нас вовеки.

То, что мучает и ослабляет сознание в служении добру, сводя с правильного пути и ведя нас к ошибкам мерзких страстей и больше, чем разбойники, грабя нас, отнимает обладание страхом божьим. То есть боязнь того, что постоянно вредит нам, каждый день заставляет дрожать и пугает нас, исключая только того, кто несет свою ношу беззаботно как во сне, но он отстанет и отвратится от труда, а тот, кто любит занятия духовные, тот изберет их властью свободы [воли].

Поэтому мы желаем учиться, несмотря на многочисленные испытания. Наша порча — легкомыслие, котороя [навлекает на нас] предостережение и наставление нашей глупости ради. И оно, это испытание, делает нас мудрыми и запоминающими [все] и учит нас представить картину нашего легкомыслия пред взором нашего сознания. И увидим мы себя при помощи нашего различающего разума. Ибо это разум мудрый, привыкший судить о тех, которые способны к его познанию, подобный, следовательно, разуму, о котором мы молим.

Нам нужно, чтобы он открыто указал силу проницательности, которая в нас, и перед каждым осветил содержание наших книг (писаний), чтобы он сделал ясной и раскрыл цель, которой мы добиваемся для тех, что готовы идти по пути нашего учения.

В то время как мы, таким образом, заняты этим полезным делом и постоянны в изучении духовной словесности, что умудряет нас в миропорядке временном и вечном, надвигается на нас ветер, как на блаженного Павла посреди моря, оно же названо [морем] соперничества и раздора [Деяния апостолов, 27,14]. Оно уничтожает спокойствие нашей мысли благодаря кичливым и коварным людям, таким, которые скрывают свой вероломный образ мыслей в себе, как скалы, скрытые в море, о которые неожиданно разбиваются безмятежные суда. Но более, чем твердые скалы, поражали судно нашего собрания эти завистливые и весьма заносчивые в своих раздорах до тех пор, пока не приблизилось приготовление нашего сознания к освобождению.

Тогда внезапно и неожиданно ободрил нас тот глас, который ободрил учеников посреди моря. И хотя они ясно увидели наше спасение, эти кичливые по убеждению своих сердец, они не успокоились и не прекратили свои споры, а уподобились в своем беспокойстве дикому животному, и кусали, и лягали друг друга, как бессловесные твари, и бродили вокруг города, воя, как собаки.

И ослабели они, и отчаялись в своей жизни, не имея надежды. Они вычеркнули из своей памяти ту силу, которая

[дается от] природы и писания, потому что благодетелями и помощниками им были люди завистливые и неисправимые, подобные им. И они поддерживают и укрепляют зло со всей своей силой, и отвергают, и отталкивают добро от всей своей души.

Мы же, видя, что нет того, кто пребывает [в добре], и того, кто помогает, и нет того, что делает порицание, ни тех, кто смиряется, ни тех, которые отражают словом натиск дикости, пренебрегли мщением и прекратили ссору с этими дерзкими, подобно тому, что сделал, как мы видели, блаженный Моисей со сборищем Корея [библейский Корах. Числа, 16], вверив суд их дерзости справедливому судье.

Поэтому мы прошли и идем по той самой тропе кротости, по которой прошел тот Кроткий (Иисус Христос). И мы предоставили решение о наказании этих сварливых, которые нашлись среди нас, Христу, справедливому судье всех, владеющих речью.

Также эту запись их дерзости, которую мы сделали, мы сделали, сообразуясь со смыслом Священного писания.

Только по ней, по прямой тропе их слов (книг Священного писания), мы прошли и из них узнали, что рассказали твердые в вере о проступках грешников, сплетя венок восхвалений благоразумным, поступающим правильно.

[Мы узнали], что нужно устрашать выговором злых и поощрять похвалой добрых. И в этом договоре с помощью их книг начертан памятный образ добра и зла. Есть между нами память о писаниях, которые ярко освещают труд добра и проливают свет на дело зла.

И умирает и рождается в муках у человека рвение к добродетели. Но у них случилось то же, что случилось с посланием блаженного пророка Иеремии, которое царь Иоаким нечестивый, когда не смог вынести тяжесть пророческого обличения, дерзко осмелившись, сжег на огне.

Тогда было приказано пророку Богом — подателем сего, чтобы он сотворил пророчество вторично, как обличение царю и обвинение народу. Следовательно, и мы сделали нечто подобное в отношении памяти о наших писаниях, ибо оказались забытыми первые [правила], в том роде как [оказались забытыми первые] речения пророка.

Мы хотим возобновить те же самые [правила] по-другому, по-другому же мы думаем сделать их памятную запись, не вопреки смыслу тех, которые были извращены, а так, как установили предшественники по свидетельствам смертных и удостоверили глиняной печатью страны.

Теперь же вместо свидетельств смертных и уничтоженной глиняной печати мы скрепили их именем святой троицы —

безначального бытия Отца и Сына и Святого духа, вверяя наши жизни и наши писания им, этим святым именам. И середина их (первоначальных правил) — наше начало.

По воле Бога (в тексте буквально «его») и их создание, и наше восстановление. Мы установили между нами правила, которые полезны и способствуют нашему совершенствованию отныне и далее. Каждый из нас, кто будет причиной ссоры или распри, помешает или побеспокоит собрание братьев по ложным причинам и, будучи наказан за свою глупость, выйдет и станет искать убежище среди мужчин или женщин, мирян и клириков города или попросит быть его защитником любого, кроме собрания, к которому он принадлежит, и не поддастся исправлению и словесным уговорам, с которыми обратятся к нему от всего собрания братьев, тот будет отлучен от братства Христа и от общения с истинными верующими, не нами или нашим словом, а словом самого Христа, который дал ее, эту власть, смертным. И также отлучит Он этим словом, властвующим над всем, всякого мужчину и женщину, какого бы они ни были звания, который станет помогать воле дерзкого, подобно тому как [это] стало причиной [сего] собрания, [хотя] бы он сам и не был вздорным [человеком], а [лишь] пособником и покровителем дерзких и вздорных.

Таковой мужчина или женщина этим проклятием будет осужден и исключен из собрания братьев по правилу, соответственному его поступку по слову писания.

Эти же [правила] мы начертали в наших книгах не как засовы на дверях покаяния перед грешниками и не как ликования по поводу погибели их, не как осмеяния своих товарищей, а как путь к истинному смыслу божественных писаний.

Те, кто верен, постоянно рассказывают о карах грешникам и отсекают их от собрания истинных как больные и неизлечимые члены. Они показывают образ их порочности всем взирающим.

Поэтому мы хотим, таким образом, согласно смыслу Священного Писания, отобразить в наших записях их имена, имена сварливых, ставшие для нас причиной этих записей, на которых мы не обращали внимания до сих пор ради того, чтобы не казаться мстительными и довольными позором своих братьев, вверив их, их имена и деяния тому, кто постиг знание до внутреннего предела, предела слову и делу всех мыслящих.

Эти [правила] мы стараемся писать как для совершенствования нас самих, [так] и [для] напоминания тем, которые готовы идти по пути нашего замысла. И мы хотим, чтобы эта

наша памятная запись сохранилась в собрании нашего дома учения до конца.

Мы потому и устанавливаем также и это соглашение между нами, что, если кто-нибудь из завистников осмелится и рискнет извратить их или же изменить в них что-нибудь ради противоположного смысла, тот будет отчужден от приобщения церковным таинствам и от наслаждения благами, которые хранятся для верующих, и будет обеспечен суд за его дерзость в день великого явления Христа. Мы же все в едином согласии приняли и завершили эти [правила], которые мы написали, и запечатлели их движениями души и тела.

Каждого из нас, кто воспротивится и заспорит и не примет их с любовью, мы отделим безвозвратно в тот самый день, когда он проявит это намерение, он будет отчужден от нашего собрания и никто не будет общаться с ним, дабы избежать бесчестия.

Правила Нисибийской школы

Правило первое.

В то время, когда подобает выбрать и объявить эконома, соответственно порядку и обычаю каждого года, по совету нашего учителя экзегета школы и всей общины в согласии избирают соответствующее лицо, подходящее для руководства собранием.

Никто не смеет остаться в стороне, поднять раздор и смятение в отношении того, что хорошо.

Если окажется, что кто-либо так поступает, восстает против правды и ссорится, он должен быть наказан, удален из собрания и лишен права на жительство в городе.

Правило второе.

Эконом, который избран и которому доверено руководство собранием, должен судить нелицеприятно и не руководствоваться [только] собственным мнением и не должен вести приходы и расходы школы без двух или трех свидетелей. И не налагать наказания на провинившихся без совета с нашим учителем[212] и известными братьями, и что бы он ни делал, будь то наказание или прощение, или что-нибудь иное, должен делать по совету с братьями.

---

[212] В тексте *rbbn* — буквально «наш господин», а в предыдущем правиле было *rbbn mpšḳn'* — «наш господин экзегет», следовательно, и здесь имеется в виду экзегет. В дальнейшем тоже часто употребляется *rbbn* без названия лица. Н. В. Пигулевская, исходя из контекста, считала возможным переводить *rbbn* — «наш учитель».— *Примеч. Р. Г. Рыловой.*

Правило третье.

Если некоторые из братьев, прибывших в школу заниматься учением, оставят свои обеты и вознамерятся брать женщин, или будут застигнуты при прелюбодеянии, разврате, воровстве, колдовстве или в мнении, противоречащем истинной вере, или опустятся до того, чтобы распространять суетность, то есть клевету, злословие, распущенность, ложь и украдкой переходить из дома в дом ради выпивки, ссор или бунта, все собрание должно постановить не допускать их в школу и удалить их из города.

Правило четвертое.

Братья, состоящие в школе, без согласия и разрешения [известных] братьев и эконома школы не смеют отправляться в землю ромеев ни ради учения, ни под предлогом молитвы, а также и для того, чтобы покупать и продавать.

Тот, кто ради учения или молитвы отправится без разрешения, не будет принят в собрание.

Не следует также [делать этого] без разрешения по причине торговли, так как это не допускается канонами и весьма чуждо занятию собрания. Тот же, кто осмелился отправиться в землю ромеев, чтобы устроить торговую сделку (πραγματεία), также не будет принят в собрание.

Если покажется [возможным] учителям и братьям собрания, хотя те и недостойны, они окажут им снисхождение, потому что только один раз [они] были уличены в том, что они не следуют обычаю собрания.

Те, кто ездили ради учения и молитвы, должны заверить верным обещанием; что не отправятся вновь без позволения, и будут приняты, получив выговор и порицание, которые они заслужили. Те же, которые ездили ради торговли, будут приняты после того, как будет отобрано то, что они приобрели в земле ромеев, и отдано в казну школы.

Если же занимались торговым делом (πραγματεία) братья с доброй славой, о которых не было слышно [ничего дурного] ни в собрании, ни в ином месте, то половина того, что у них есть, отбирается в казну школы, но они будут приняты в собрание. Если же они будут уличены по второму разу, то они совсем изгоняются из собрания.

[Правило] пятое.

Никто из братьев не должен заниматься торговыми делами (πραγματεία) и ремеслом. Если же ему необходимо продать и купить, [то он может делать это] от месяца аб (августа) до тишри первого (октября) вне Нисибина, в

других областях; в Нисибине же они не смеют заниматься ничем, кроме поденных работ. Торговыми же делами и непостыдным ремеслом они могут заниматься эти три месяца.

[*Правило*] *шестое.*

Тот из братьев, у кого больше динаров, чем ему необходимо, и он желает одолжить их, должен давать их не по соглашению, а за процент, принятый в церкви, который составляет в год сотую часть динара (ἑκαταστός—*hḳṭsṭ*), если он запросил больше, будут винить из-за него собрание.

[*Правило*] *седьмое.*

Братья, вступающие в собрание впервые, не принимаются до тех пор, пока они не будут представлены эконому и братьям и не получат наставлений относительно того, как им следует себя вести.

[*Правило*] *восьмое.*

Братья, состоящие в звании школяров, без настоятельной необходимости не смеют уклоняться от писания, научных занятий, толкований школы и чтения сообща.

[*Правило*] *девятое.*

Во время же великой кафизмы, после того как произнесут вечерние псалмы, каждый уходит в свою келью и [только] после того, как запоет петух, каждый идет и занимает место. Тот, кто занял его с вечера, не прав. Те же, что пришли с пением петуха, оставляют передний ряд скамей для братьев священников и занимают себе места во втором ряду.

[*Правило*] *десятое.*

Братья, прибывшие в школу, должны жить с другими, а не по одному и по два в келье, но без сутолоки.

[*Правило*] *одиннадцатое.*

Братьям, живущим в одной келье, в случае болезни одного из них следует быть с ним и прислуживать ему как полагается.

[Правило] двенадцатое.

Брат, у которого есть тяжба с товарищем или с другим человеком, не должен идти по своей воле в сторонний (мирской) суд без разрешения братьев и эконома.

Брат, который осмелится и преступит одно из этих правил и не покается, будет отчужден от собрания и от города.

[Правило] тринадцатое.

Если увидят, что братья, находящиеся в школе, еще прежде чем они обучились и узнали порядок речи, высказываются в школе относительно внутренних ее дел (секретных) и производят в школе смятение, они должны быть удалены из собрания и из города.

[Правило] четырнадцатое.

Брат, нашедший что-либо утерянное, должен пойти и сообщить эконому, чтобы объявили об этом в собрании, и тогда тот, кому принадлежит утерянная вещь, услышит и возьмет ее.

Или если он попросит у эконома книгу, чтобы почитать и переписать из нее, и случится [так], что эконом ошибется (забудет об этом), а [взявший] не придет и не сообщит ему, то он должен получить наказание и уйти из города.

[Правило] пятнадцатое.

Если один из братьев заметит, что его товарищ введен во грех каким-либо проступком, и предложит ему исправиться, а тот не раскается, и он пренебрежет, не пойдет сообщить эконому, и через некоторое время [это] дело станет известно от другого [лица], то он разделит наказание с тем, кто поступил неразумно.

[Правило] шестнадцатое.

Брат, который обвинит товарища в каком-нибудь проступке и не докажет [этого], и окажется, что он ложно сказал на него, получит наказание, соответствующее тому проступку, в котором он обвинил товарища.

[Правило] семнадцатое.

Если кто-нибудь из братьев заболеет, будет близок к смерти и сделает завещание в присутствии эконома и братьев, то будет (верно) законно то, что он сделает. Если же

 он сделает [завещание] в отсутствие эконома, то сделанное

завещание недействительно и все, что есть у него, отходит школе.

[*Правило*] *восемнадцатое.*

Если кто-нибудь из братьев по какой-либо причине поднимет руку и ударит своего товарища или оскорбит его и будет изобличен теми, кто [это] видел, он будет наказан (побит) перед всем собранием.

[*Правило*] *девятнадцатое.*

Если кто-нибудь из братьев был наказан в собрании за проступки до трех раз и не исправился и совершил после этого еще один проступок, подобный одному из предшествующих, он должен быть наказан и покинуть собрание и город.

[*Правило*] *двадцатое.*

Если учителя чтения и риторики пренебрегают занятиями или пропускают порядок чтений, возложенный на них,— не по болезни и без разрешения нашего учителя [ректора],— то они заслуживают порицания и с них удерживается содержание, которое они должны получать. Однако они не [обязаны] присутствовать, чтобы выслушать осуждение школы.

[*Правило*] *двадцать первое.*

Если брат был пойман в каком-либо проступке и определили ему братья и эконом собрания наказание соответственно проступку, а он не согласится с вынесенным о нем решением и пойдет искать убежище у какого-нибудь клирика или у кого-нибудь из мирян, сыщет покровителей и представителей, то он не заслуживает прощения, даже если мал его проступок, он должен быть лишен связи с собранием и жительства в городе, потому что он упорствовал и не принял решения, которое было относительно него.

[*Правило*] *двадцать второе.*

Ни один эконом не волен поступать по-иному, чем написано в этой книге. Если обнаружится, что он поступает иначе, он должен внести штраф десять динаров золотом, уйти с позором из собрания и из города.

Кончено.

Мы, те братья, кто в настоящее время, в царствование миролюбивого и снисходительного Хосрова, царя царей, в правление славное и справедливое высокопреосвященного святого мар Павла, епископа, которому в наше время доверено пасти овец Христовых, во времена возвышенных и мудрых учений наших отцов и учителей, благолюбивого мар Авраама, священника и толкователя божественных писаний, мар Нарсая, дьякона и (учащего чтению) чтеца, мы согласны и принимаем эти правила, которые установлены святыми отцами и утверждены, с удостоверением, что мы будем действовать, исполняя все написанное здесь без противодействия и упрямства.

[Если] кто будет застигнут в том, что он преступил один из этих законов, как было написано выше, то мы согласно вынесем о нем решение и никто не смеет ему помогать никоим образом, ни по какой причине.

Правильна и верна эта книга истинно, без лжи.

Окончены правила, установленные в дни мар Осии и мар Нарсая, учителей праведных.

Вот еще другие правила этой же школы.

Вот также правила другие, установленные и определенные в год двадцатый победы милостивого и благодетельного Хормизда, царя царей, в правление (руководство) пастыря бдительного и правителя мудрого, отца нашего благословенного мар Симеона, епископа и митрополита, в учительство опытного в знании и славного в смирении священника Хенаны, мар Каши, чтеца и философа, мар Хенанишо, священника и руководителя, вместе с Хвахом, экономом этой же школы, и всеми известными братьями и философами, что были в собрании в то время.

Правило [первое].

Ксенодохос ксенодохейона, смотритель больницы при школе, должен усердно заботиться о заболевших братьях и не обделять их ничем из того, что им положено для питания и лечения, а также не воровать и не обманывать в том, что доверено его заботам.

Без учителя школы он не должен отмечать (делать) ни приходов, ни расходов.

Если же случится, что хоть одно из того, что установлено в этих правилах, он не исполнит, все, что он присвоил и утаил, будет изъято у него, и он должен дать в виде штрафа деньги — пятьдесят статиров — для больницы, а затем с позором выгнан из школы и города

Второе [правило].

Никто из братьев, поступающих в школу, не смеет селиться у нисибийцев (т. е. жителей города). В школе столько же свободных келий, сколько учеников. А если кто поселится [в городе], не будет принят в школу.

Третье [правило].

Эконом собрания должен исполнять приказ нашего учителя, обходя братьев нуждающихся, обеспечивая их, если требуется, хлебом, или помогать им в отношении суда, при необходимости.

Но никто из братьев не смеет брать хлеб для другого, даже под видом милостыни, пренебрегать учением и шататься по городу.

Четвертое [правило].

Никто не должен ни под каким благовидным предлогом оставлять келью с братьями, уходить и строить себе отдельно маленькое жилище вне города или в пределах его, а обязан занять положенное ему по закону жилье. Если же он желает иметь свыше этого, пусть идет в монастырь, или в пустыню.

Пятое [правило].

Братья, которые отсутствовали во время вечернего бдения или чтения толкования и хорового пения, пока не укажут известную причину, вследствие которой пренебрегли временем, установленным для занятия, не прощаются. Их допрашивают или главы келий, или эконом школы, если они не послушаются глав келий.

Шестое [правило].

Если умирают братья, которые до этого удалились из школы, или, будучи в ней, оказались вне установившихся обычаев и законного жительства с братьями, то они не причастны [похоронному] обряду, принятому внутри школы, им оказывается больше чести, чем мирянам, если эконому или братьям школы покажется, что они лица достойные.

Седьмое [правило].

Братья, преуспевшие в учении и показавшие, что они достаточно [подготовлены], чтобы учить других, получив приказ учителя идти и учить, но из-за привязанности к школе и долгого учения в городе не склонные отделиться от нее, не смеют оставаться ни в школе, ни в городе.

Восьмое [*правило*].

Относительно книг, которые отказываются покойными братьями школе. Если кого-нибудь из экономов или из братьев поймают на том, что они нарушают память о покойных или подменяют [книги] или воруют [их], они не смеют ни быть в школе, ни жительства в городе им не будет.

Девятое [*правило*].

Относительно братьев, которые живут вместе. Каждый из них не должен есть хлеб особо, а их жизнь должна быть общей, как их учение.

Десятое [*правило*].

Во время жатвы или поденных работ никто не должен сваливать [работу] на своего товарища и в своем рвении от ненасытности изменять или отрицать условие, которое первоначально было между братьями относительно работы.

Одиннадцатое [*правило*].

Что касается службы по умершим или [ночном] бдении братьев, никто не смеет освободиться, кроме как по болезни или известной необходимости. А кто воздержится от этого, получит взыскание перед всей школой.

Двенадцатое [*правило*].

Братья, которые прибыли в школу ради учения, не должны устраивать школу мальчиков в городе, чтобы из-за этого они не уклонялись в сторону [обучения] других. Тем же, по которым видно, что по старости или по слабости они не могут работать, позволено иметь до двух — трех мальчиков. Но если же обнаружится, что они имеют больше этого числа, будут изгнаны из школы они и даже их ученики.

Тринадцатое [*правило*].

Без разрешения эконома никто из братьев школы не должен быть на бдении в городе или вкушать на поминальных [трапезах]. Если окажется, что это делают без [разрешения] эконома, они будут временно исключены из школы.

Четырнадцатое [*правило*].

Если же кто-нибудь из братьев, имеющих звание школяров, по слабости или увечью не могут работать, они должны сообщать о своих нуждах эконому школы, который, насколь-

ко возможно, поможет им. Но кружить около верующих, у дверей богатых, или у женских покоев, просить что-нибудь под предлогом, будто они посланы от ректора или эконома, или от известных братьев, они не должны. Если окажется, что они клянчили денег (маммону) от лица учителей, братьев, то такие должны быть навсегда изгнаны из собрания и из города.

Пятнадцатое [*правило*].

Братья, прибывшие для учения на известное время, в чтении слов писаний и слушании объяснений не должны предаваться чтению и слушанию своим товариществом, а должны проверять себя соответственно канонам эконома и известных братьев.

Шестнадцатое [*правило*].

Никто из братьев, поскольку они состоят в школе, не должен есть в трактирах и кабачках, а также устраивать складчины и попойки в садах и парках, а все относить в свои кельи, как подобает по существующему у них порядку и обычаю.

Семнадцатое [*правило*].

Братьям школы наряду с учением следует заботиться об одежде и прическе. Они не должны стричься наголо или отращивать кудри, как миряне, но со скромной стрижкой, в благопристойном платье, далекие от распущенности, должны они ходить в пределах школы и по улицам города, так, чтобы по этим двум [признакам] каждый мог узнать их, свой и чужой.

Восемнадцатое [*правило*].

Никто из братьев школы не должен под благовидным предлогом [общаться] с женщинами, монахинями, городские они или вне города, а также иметь с женщинами длительные разговоры и многочисленные дела, чтобы по этой причине не было обиды и оскорбления. Если окажется, что кто-либо поступает иначе, будет отчужден от собрания и уйдет из города.

Девятнадцатое [*правило*].

Братья, которые пришли ради учения, не должны жить с врачами, чтобы книги мирского искусства со святыми книгами в одном [месте] не читались.

Двадцатое [*правило*].

Братья, которые оставляют школярство и уходят к ним [врачам] ради врачевания, не имея хорошего свидетельства, не должны слушать [занятия] в школе, за исключением врачей, уроженцев города.

Двадцать первое [*правило*].

Никто из братьев школы под видом благодеяния не смеет скрывать пленных или позволять рабам бежать от их господ, чтобы не было повода причинить вред святому собранию.

Все эти правила помогают мышлению, упорядочению свободы [воли], пользе и совершенствованию как души, так и тела.

Мы согласились и соглашаемся с ними, все известные братья и философы, которые есть в настоящее время в святом собрании школы Нисибина, как Он, мы знаем и уверены, что повеления эти от нашего Господа. Тот, кто отвратится от них и пренебрежет их соблюдением, чужд нашему собранию и не может общаться с нами.

В этот тринадцатый год победы милосердного и благодетельного царя царей Хосрова, когда были разысканы, собраны и записаны эти правила, было решено всем собранием, чтобы они (эти правила) печатью и приложением руки известных братьев и философов вместе с чтецами и экономом были удостоверены, и положены правила эти с великой заботой в доме школы, и чтобы они читались каждый год, в год один раз перед всем собранием для того, чтобы, слушая их чтение, преуспевающие стали еще более усердными, а ленивые и лицемерные или изменили своему обычаю и исправились, или были бы осуждены и изгнаны, а другие не стали бы следовать их дурному примеру.

Мы, известные братья и философы, имена которых написаны рядом с нашими печатями, для обозначения нашего согласия с этими правилами, мы приложим [свои руки], каждый в отдельности, и поставим печати.

Мы просили также его избранность, отца нашего благословенного мар Ахадабуя, епископа, митрополита, и его святость нашего учителя почтенного мар Хенану, священника, и они также приложили свои печати вместе с нами к этим писаниям и удостоверили их, они истинны и верны без изменения и перемен.

Окончены правила эти школы Нисибина, матери городов.

НАУКА У СИРИЙЦЕВ

1. Филология

Сирийский язык на протяжении веков был международным языком Востока, которым широко пользовались не только сами сирийцы, но и их соседи — персы, византийцы, арабы. На сирийском языке велись дипломатические переговоры между Ираном и Византией, составлялись деловые и судебные документы в Сирии и Месопотамии, писались и переводились книги самого разного содержания — от комментариев на сочинения Аристотеля до басен «Калилы и Димны». Через посредство сирийцев знакомились с греческой наукой и философией персы и арабы.

Важным звеном в процессе передачи знаний были язык и письмо сирийцев. Сирийский был близок не только арабскому, но и письменному языку сасанидского Ирана, впитавшему еще во времена Ахеменидов множество арамейских слов и гетерограмм.

Сирийская письменность первой из семитских усвоила величайшее достижение в развитии письма. Вслед за греками, применившими специальные буквы для обозначения гласных звуков, сирийцы ввели в свое письмо для этой цели особые знаки и стали систематически употреблять их. Это нововведение потребовало значительного времени и неоднократного усовершенствования. Известно несколько систем огласовки, но все они построены по единому принципу: гласные обозначаются не буквами, а специальными значками, помещаемыми над или под буквой. Такой прием оказался чрезвычайно удобным и был воспринят и другими семитскими письменностями, арабской и древнееврейской. Он позволяет легко приспосабливаться к нуждам и пишущего и читающего и создавать варианты от совершенно неогласованного письма личных бумаг до текстов с подробнейшей вокализацией, передающей малейшие оттенки гласного в особенно важных случаях, таких, как запись Священного Писания.

Нельзя не отметить, что сирийская эстрангела имела лишь очень скромную вокализацию: точки над и под буквами. Но буквы отличались сложными очертаниями; скоропись очень резко меняет их. Достаточно обратить внимание на изображение *алефа* — ܐ, который теряет все дополнительные части и становится вертикальной, чуть изогнутой чертой (ʃ). Крупный почерк, эстрангела, длительное вре-

мя используется в качестве шрифта литургических книг, Писания, Евангелия, Апостола, предназначенных для чтения в церкви. Они писались каллиграфически, чтобы чтец без затруднений мог прочесть их вслух.

Несторианский почерк ближе к эстрангеле, и вокализация его выработалась из краткой пунктуации эстрангелы. Постепенно эта пунктуация стала очень подробной и могла точно передавать характер воспроизводимых звуков. Но, несомненно, в ходу была и деловая, почти не имевшая огласовки скоропись. В этом отношении характерны мелкитские тексты, которые сохраняют минимальную вокализацию точками.

Монофизитская вокализация греческими буквами применялась при скорописном, значительно упрощенном почерке, выработавшемся у западных сирийцев. По почеркам имеется возможность определять монофизитское или несторианское происхождение рукописи, но следует добавить, что иногда встречаются рукописи, в которых одновременно с яковитской вокализацией дана дополнительно и несторианская.

Так, мандеи писали более архаично, чем сирийцы, но и у них письмо связное, развившееся из разных форм арамейского. Персы также освоили арамейское письмо (это началось еще при Ахеменидах), и пехлевийская письменность, какой мы ее знаем по сасанидскому Ирану, по происхождению представляет одно из ответвлений арамейского письма и носит курсивный характер. Сложность фонетики иранских языков привела к тому, что 22 арамейские буквы не могли отразить всего разнообразия ее звуков, и некоторые буквы приобрели несколько значений. Использовались также арамейские гетерограммы: так, в пехлевийских текстах писалось арамейское *малка* — «царь», но читалось оно по-среднеперсидски — *шах*. С распространением ислама в Иране была воспринята арабская письменность, но в зороастрийской среде еще в течение нескольких веков продолжали употреблять пехлеви.

К арамейскому письму восходит и письменность согдийцев, сыгравшая большую роль в распространении грамоты в Средней и Центральной Азии, прежде всего в среде тюрок (к этому нам еще придется вернуться). Собственно сирийское (несторианское) письмо было воспринято христианами-персами сасанидского Ирана, а затем и в христианских общинах Согда и Центральной Азии, чем и объясняется наличие согдийских и древнетюркских христианских текстов на сирийском алфавите (согдийцы и тюрки-христиане пользовались наряду с сирийским и согдийским письмом, а

также непосредственным потомком согдийского — уйгурским).

Очень близко к раннему сирийскому манихейское письмо, выработанное, очевидно, самим Мани (214—273) на основе одного из курсивных вариантов месопотамского арамейского письма.

Сирийский алфавит представлялся несравнимо более легким, чем, например, пехлевийское или согдийское письмо, почему он и был адаптирован в христианских общинах персами, согдами, манихеями и уйгурами, хотя и сирийское письмо имело свои несовершенства и трудности. Сами сирийцы отмечали, что письменный текст не соответствовал полностью произношению, которому надо было учиться. Обучение грамоте, как это видно из источников, предполагало написание букв, отдельных слов и текста, которые ученик выучивался правильно читать. В высшей школе был специальный учитель чтения, на котором лежала обязанность учить правильному произношению и чтению.

Известно, что сирийский алфавит, как и другие виды арамейской письменности, состоит из 22 букв, которые передавали только согласные звуки. Вокализовать их сирийцы начали, применяя точки, которые располагались над и под строкой. Наиболее древние тексты имеют редкую вокализацию точками, которая с веками была разработана детально. Конфессиональное разделение сирийцев на западных — монофизитов — и восточных — несториан — не замедлило сказаться и на характере произношения. Соответственно развились и различные системы огласовки текста, которые имели целью закрепить произношение; словарный состав литературного сирийского языка остался в основном неизменным в обоих ответвлениях.

История грамматических учений у сирийцев представляет большой интерес. В своих истоках проблемы сирийской филологии упираются в историю вокализации текстов до разделения языка на западный и восточный диалекты, а затем — в историю несторианской и монофизитской систем.

Гласные рассматриваются сирийскими грамматиками как «движение между согласными звуками»[213]. Бар Эбрей писал о несовершенстве сирийского алфавита в двух отношениях: в возможности различной огласовки такой буквы, как *алеф*, и в различном произношении одной и той же согласной[214]. Роль диакритических знаков заключалась в том, чтобы устранить несоответствие между письменным знаком и

[213] J. B. Segal. The diacritical point and the accents in Syriac. Ox., 1953, с. 7 (далее: The diacritical point and the accents in Syriac).
[214] Там же, с. 6.

произносимым звуком, как бы определить качество данной буквы. Можно проследить постепенное развитие системы огласовки как в восточных, так и в западных рукописях и до VII в. В этом отношении большой интерес может представить вторая по древности датированная рукопись — «История» Евсевия Кесарийского[215]. Написанная в 462 г. превосходной, четкой эстрангелой в два столбца, она снабжена скупой пунктуацией, представляющей тем не менее большой интерес, особенно потому что не относится к библейским текстам, чтение которых к этому времени уже установилось.

Иосиф Хузайа (из Хузистана), один из учеников мар Нарсая, посвятил себя грамматическим штудиям, особенно развитию системы пунктуации. Сообщение, поддерживаемое несторианской традицией, что анонимный сирийский перевод греческой грамматики Дионисия Фракийского — Τέχνη γραμματική был сделан именно Иосифом Хузайа[216], вполне заслуживает доверия. Он связывает сирийскую грамматику с греческой и ведет ее истолкование, исходя из правил греческого языка[217].

Большое значение для развития этой отрасли науки, как и для многих других, имели труды монофизита Иакова Эдесского (ум. в 708 г.), ученейшего человека своего времени. Он родился в области Антиохии, учился в Кеннешрине, когда там был епископом Север Себохт. Овладев греческим языком, Иаков закончил свое образование в Александрии. По возвращении в Сирию он стал епископом Эдессы, а затем жил в разных монастырях[218]. Иаков ввел в обиход западных сирийцев масоретские рукописи библейских текстов, а для этого снабдил их тщательной огласовкой, расстановкой диакритических точек и знаков препинания. Ему принадлежит послание к Георгию Серугскому «О правописании» и «Трактат о пунктуации», где говорится о способах различать глагольные и именные формы. Под влиянием греческого алфавита Иаков решил ввести в сирийское письмо систему знаков для обозначения гласных звуков, причем, по первоначальному замыслу, гласные следовало писать в строку, наряду с согласными[219]. Однако эта попытка не приви-

---

[215] Н. Пигулевская. О сирийской рукописи «Церковной истории» Евсевия Кесарийского 462 г. н. э. в Российской Публичной библиотеке.— ВсбГПБ. Л., 1926, № 1, с. 115—122; Пигулевская. Каталог, с. 95.

[216] Baumstark. Geschichte, с. 116; Райт. Краткий очерк, с. 80.

[217] A. Merx. Historia artis grammaticae apud Syros.— AbhKM. Bd IX, № 2, 1889, с. 9—88 (далее: Merx. Historia artis grammaticae).

[218] Baumstark. Geschichte, с. 248; Райт. Краткий очерк, с. 97.

[219] Merx. Historia artis grammaticae, с. 50—52, 59; Райт. Краткий очерк, с. 105.

лась[220]. Более приемлемой оказалась огласовка сирийского текста греческими буквами, которые располагались над строкой. Такую систему вокализации приняли западные сирийцы. Перу Иакова принадлежит также трактат о пунктуации и акцентах в греческом и сирийском языках, их различиях и значении[221].

XI век явился новой ступенью в развитии грамматической теории сирийцев. Несторианский патриарх Илия I (ум. в 1049 г.), в бытность свою епископом Тирхана, составил грамматику[222], особенность которой заключалась в том, что в ней впервые были применены к сирийскому языку правила и положения арабской грамматической системы. До этого сирийские грамматики строились по образцу греческих. Однако автор не смог провести свое начинание последовательно, и его труд, скорее, может быть назван рассуждением по поводу грамматических явлений в сирийском языке[223]. Трактат Илии Тирханского стал предметом специального изучения Р. Г. Рыловой, которая дала русский перевод и подробное исследование, охарактеризовавшее филологические взгляды сирийцев этого времени[224].

Илия бар Шинайа, автор замечательной хронографии, о которой речь пойдет позднее, родился в Нисибине в 975 г. и умер после 1049 г. Его труды принадлежат в одинаковой мере как христианско-арабской литературе, так и сирийской. Им были составлены сиро-арабский словарь и грамматика. Последняя написана с целью дать более легкое пособие, доступное для начинающих, у которых грамматика Иакова Эдесского вызывала трудности[225]. Из сохранившихся рукописей грамматики Илии видно, что он детально разработал систему огласовки и тщательно разместил пунктуацию в своем тексте. По его свидетельству, восточные сирийцы располагали семью гласными буквами[226], тогда как западные употребляли лишь пять заимствованных из греческого знаков.

Иосифу бар Малкону (он же Ишояб) принадлежит раз-

---

[220] W. Wright. Fragments of the *twrṣ mmll' nhry'* or Syriac Grammar of Jacob of Edessa. Ed. by W. Wright. L., 1871, с. 1—8; The diacritical point and accents in Syriac, с. 41.

[221] Merx. Historia artis grammaticae, с. 62—101.

[222] Syrische Grammatik des mar Elias von Tirhan, hrsg. u. übers. v. Fr. Baethgen. Lpz., 1880.

[223] Райт. Краткий очерк, с. 167, примеч. 1; Baumstark. Geschichte, с. 286.

[224] Р. Г. Рылова. Грамматика сирийского языка Ильи Тирханского (XI в.).— ПС. Вып. 14(77), 1965, с. 12—15, 31—35.

[225] Райт. Краткий очерк, с. 170; Baumstark. Geschichte, с. 287.

[226] The diacritical point and the accents in Syriac, с. 32—34.

витие положений Илии Нисибийского о глаголе. Иосиф делит все глаголы на три класса: с двумя коренными, с тремя коренными и глаголы с начальным *алефом*[227]. Разработка сирийской грамматики достигла своего расцвета в XIII в. Выдающееся значение имели труды несторианского грамматика Иоанна бар Зоби, сочетавшего изучение философии с глубоким анализом этимологии и синтаксиса сирийского языка. В монастыре Бет Коке в области Адиабены он вел занятия, в числе его учеников был Иаков бар Шакко (он же Север). Большой интерес представляет то, что Бар Зоби не последовал за Илией Тирханским, пытавшимся изложить сирийскую грамматику в соответствии с нормами арабского языка, а вернулся к традиции, связывавшей сирийский язык с грамматическими учениями греков[228]. Последние различали 8 частей речи, в грамматике Бар Зоби для сирийского языка названо 7 частей: имя, глагол, местоимение, партиципиальная форма, наречие, предлог, союз. Этому же автору принадлежит трактат о пунктуации. К данному вопросу сирийским грамматистам постоянно приходилось возвращаться[229].

Иаков бар Шакко (ум. в 1241 г.), монах знаменитого монастыря монофизитов мар Маттай, свою высокую ученость обрел не только у несториан, но и у мусульман, будучи учеником школы Камаль ад-Дина Мусы ибн Юнуса, где совершенствовался в логике и философии. Перу Иакова бар Шакко принадлежит книга диалогов, которая содержит разделы, соответствующие разным направлениям науки того времени, в том числе и грамматику. «Слово о грамматике — первое слово книги диалогов, которую сложил святой епископ священного монастыря мар Маттай Иаков Тагритский, называемый также мар Севером» было впервые издано Мерксом, который снабдил текст таблицей разночтений и многочисленными примечаниями[230]. Следующие разделы книги посвящены риторике и поэтике, они дополнены словарем редких слов, синонимов и омонимов.

Одним из самых выдающихся деятелей сирийской культуры является Григорий Абу-л-Фарадж бар Эбрей (1226—

---

227 Merx. Historia artis grammaticae, с. 133; Райт. Краткий очерк, с. 184.

228 Merx. Historia artis grammaticae, с. 158—159; Baumstark. Geschichte, с. 310—311; R. J. H. Gottheil. A treatise on Syriac grammar by mâr(i) Eliâ of Ṣôbʰa. Ed. and transl. from the manuscripts in the Berlin royal-library. Lpz., 1886.

229 Merx. Historia artis grammaticae, с. 161; Райт. Краткий очерк, с. 185—186.

230 Merx. Historia artis grammaticae, с. 209, 215—229; сир. текст — с. 1—48; Baumstark. Geschichte, с. 311.

1286), мафриан Востока, глава сирийских монофизитов. Нет такой области средневековой науки, в которую этот выдающийся ученый, сочетавший теологические, философские и медицинские знания, не внес бы своего существенного вклада[231]. Большая грамматика Бар Эбрея «Книга лучей» отличается, с одной стороны, эрудицией и «ученой рационализацией», с другой стороны, тем, что «непроверенные теории» предшествующих грамматиков приняты в ней безоговорочно. Это характерное явление того времени. Но особенностью этого автора следует признать то, что он объективно относился к несторианам, принимал их выводы и одобрительно отзывался о методике[232]. Философские положения Дионисия Фракийского были восприняты Бар Эбреем наряду с учением Иакова Эдесского. Вместе с тем он не удовлетворился отдельными параллелями между сирийским и арабским языками, как Илия Тирханский, но освоил всю систему арабской грамматики, отмечая при этом своеобразие и особенности строя сирийской речи. Особенно большое влияние на него оказала грамматика Замахшари, составленная в 1120 г., которая высоко оценивалась арабами и которая в известной мере явилась образцом для «Книги лучей»[233]. Эта последняя доступна в превосходном издании А. Моберга, с разночтениями и индексом сирийских слов[234].

Тот же А. Моберг дал немецкий перевод «Большой грамматики» Бар Эбрея, снабженный введением, описанием использованных рукописей и очень ценным послесловием, названным им «К терминологии»[235]. Большой интерес представляет сопоставление сирийских терминов с греческими или арабскими, которые, впрочем, указывают лишь на их родственность, на первоначальную связь. Тот или иной термин в дальнейшем мог получить свое собственное истолкование в применении к сирийскому языку. «Большая грамматика» связана с различными отраслями науки, в частности с философией, с масорой, с особенностями греческой и арабской грамматики, с проблемами их перевода и терминологии. Труд Григория Бар Эбрея как бы венчает филологические штудии сирийцев; он объединяет то, что было достигнуто его предшественниками, как монофизитами, так и несторианами.

---

[231] Baumstark. Geschichte, с. 313; Райт. Краткий очерк, с. 190—192.

[232] The diacritical point and the accents in Syriac, с. 49.

[233] Merx. Historia artis grammaticae, с. 231.

[234] Le livre des splendeurs. La grande grammaire de Grégoire Barhebraeus. Texte syriaque édité d'après les manuscrits avec une introduction et notes par A. Moberg. Lund, 1922.

[235] A. Moberg. Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebraus. Lpz., 1907; Zur Terminologie, с. 1*—120*.

8 Зак. 169

Наиболее глубокое влияние на сирийскую филологию оказала арабская грамматическая школа, так как по самому строю языка арабский ближе сирийскому, а грамматика Замахшари была воспринята как вершина арабской филологии[236].

Достигнутое в области сирийской грамматической литературы законченное представление о строе языка, правилах орфографии и систематизация сложной структуры речи связаны с развитием науки у сирийцев. В общих чертах это развитие зависело от восприятия сирийцами античного, греческого наследия, которое пришло вслед за христианизацией, за переводом с греческого священных книг. Особая роль и значение сирийцев в истории культуры Востока заключались в том, что, приняв христианство, они приобщились к мировой религии, получили бесценные сокровища знаний, новых понятий, взывавших к миру глубоких чувств, переживаний. Их заслугой было, что они на этом не остановились: экзегеза пробудила к жизни такие запросы, которые могли быть удовлетворены лишь напряжением познавательных способностей, их обострением. Сирийцы нашли у греческих авторов философские основы экзегезы, для них особенно важно было освоение философии Аристотеля.

Наиболее глубоко были освоены «Органон», «Поэтика» и «Риторика» великого грека. Их стройность, логическая последовательность и четкость создали систему представлений о мире и всех его явлениях. Для развития филологии особенное значение имели главы «Поэтики», посвященные грамматическим вопросам. Для сирийского языка они стали необходимы как философская основа для понимания строя речи, по характеру своему резко отличавшейся от греческой. Общие понятия, изложенные в этих сочинениях, могли сыграть немалую роль в осмыслении и анализе сирийского языка. На сирийский была также переведена и замечательная книга Дионисия Фракийского Τέχνη γραμματική. Эта последняя своей детальностью особенно подчеркивала различие между греческим и сирийским языками, не позволяя применить ее в полном объеме к строю семитской речи[237]. Философская же основа «Поэтики» давала простор для создания системы «правил языка». Следует помнить, однако, о значении обоих греческих памятников в истории сирийской филологии, как нельзя забывать и о важном взаимном влиянии сирийского на арабский и арабского на сирийский.

236 Райт. Краткий очерк, с. 195—196; Merx. Historia artis grammaticae, с. 232—233.

237 J. B. Fischer. The origin of tripartite division of speech in Semitic grammar.— JQR. Vol. 53, № 1, 1962; vol. 54, № 2, 1963, с. 5.

2. Греческая философия у сирийцев

Со времени Селевкидов распространение греческого языка в Передней Азии пошло с еще большим успехом. Антиохия стала местом встречи и общения греческой и сирийской культур, высокий уровень развития которых дал блестящие результаты во всех областях. Сирийский литературный язык сложился в центрах Междуречья, связанных с христианизацией Сирии. Сирией древние географы Арриан, Ксенофонт, а позднее и Стефан Византийский называли как приморскую часть с центром в Антиохии, так и область Междуречья.

Сирийский язык несомненно был разговорным и письменным языком городов и селений Сирии, но сведения о школах, о передаче знаний относятся главным образом к городам Месопотамии. В очень отдаленное время были сделаны переводы Ветхого завета на сирийский язык. Они осуществлялись силами не одного человека, а многих людей, трудившихся в разное время. В связи с христианизацией Месопотамии были переведены канонические книги Нового завета, богослужебные книги, проповеди. Особое внимание уделялось толкованию, комментариям, которые давали то или иное объяснение текста писаний. В истолковании отчетливо намечались две традиции, одна основывалась на реально историческом объяснении, другая — на аллегорическом и символическом понимании текста.

Перевод и экзегеза требовали прежде всего знания грамматических особенностей обоих языков. Благодаря переводам с греческого заметно изменился строй сирийского языка, обогатился его словарный запас[238]. Множество греческих слов было освоено сирийцами и приводилось в транслитерации. Такие греческие термины и понятия стали употребляться не только в переводных, но и в исконно сирийских сочинениях. Таблицы греческих заимствований дают об этом некоторое представление[239].

Следует также отметить влияние греческого синтаксиса. Это было вызвано необходимостью передать греческую речь возможно ближе к оригиналу. В частности, употребление в сирийском тексте оборотов с *далетом* в значении относи-

---

[238] D. J. Tkatsch. Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. Bd 1—2. Wien—Leipzig, 1928—1932, с. 50 (далее: Tkatsch. Die arabische Übersetzung).

[239] Н. Пигулевская. Месопотамия на рубеже V и VI вв. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник.— ТИВАН. Вып. 31, 1940, с. 1—176. Перевод и примечания — с. 130—170. Указатель греческих слов — с. 175—176 (далее: Хроника Иешу Стилита).

тельного местоимения «который» является своеобразной особенностью синтаксиса, не имеющей параллели в арабском и несомненно связанной с соответствующей синтаксической конструкцией в греческом. Перевод литургических книг, песнопений, разного рода стихотворений способствовал развитию свободной речи, усложнению предложений и образованию новых слов, более точно выражающих на сирийском языке отвлеченные понятия.

Аристократия языческой Сирии знала греческий язык — прежде всего, язык науки, богатейшей литературы. Обращение в христианство широких слоев народа поставило вопрос о том, чтобы сделать доступными и для них книги новой религии, для чего нужно было перевести их с греческого на сирийский[240].

Начав с перевода христианских греческих сочинений, сирийцы перешли вскоре и к переводу светской литературы, причем у них рано наметился интерес, с одной стороны, к философии, а с другой — к медицине. Они переводят Плутарха, Лукиана, псевдосократовы диалоги[241]. Замечательно, что только на сирийском языке дошла до нас речь Фемистия «О добродетели» (Περὶ ἀρετῆς). Современник и в некоторой степени соперник Либания (IV в.), с которым он переписывался, Фемистий жил в Константинополе, где прославился не только как философ, но и как политический деятель. Резиденцией Либания была Антиохия. На сирийском языке существует и полный текст речи Фемистия «О дружбе» (Περὶ φιλίας), сохранившейся на греческом в краткой версии[242].

Самый ранний деятель сирийской культуры, имя которого дошло до нас, — сириец Татиан. Он известен как автор «Диатессарона», последовательного рассказа, составленного на основании четырех Евангелий. Это сочинение было создано между 175 и 180 гг., вероятнее всего, на сирийском языке[243]. Арабский перевод и некоторые фрагментарные от-

---

240 V. Ryssel. Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. Lpz., Bd 1, 1880; Bd 2, 1881; Bd 1, с. 1—2 (далее: Ryssel. Übersetzungen griechischer Klassiker).

241 Там же, с. 3.

242 Ed. Sachau. Inedita Syriaca. Eine Sammlung syrischer Übersetzungen von Schriften griech. Profanliteratur. Wien, 1870, c. 111, c. [illegible] — [illegible] «Слово Фемистия о добродетели» (далее: **Sachau**. Inedita syriaca); G. Dagron. L'empire romain d'Orient au IVe s. et les traditions politiques de l'Hellenisme. Le temoignage de Thémistios. Travaux et mémoires. III, 1968, c. 221—223, c. [illegible] — [illegible] «Того же самого Фемистия слово о дружбе».

243 Baumstark. Geschichte, с. 19.

рывки на других языках позволяют судить о том, каким был этот текст[244]. Уже в первой половине III в. существовал греческий перевод этой «гармонии», на что указывает отрывок греческого текста «Диатессарона», найденный в Дура-Еуропосе[245].

«Диатессарон» Татиана получил большое признание и на Востоке и на Западе; его читали во время церковной службы. И хотя литургическое использование «Диатессарона» прекратилось уже в начале V в., его влияние ощущалось и значительно позже. Так, в целом ряде древних латинских кодексов Нового завета (кодексы Беды, Кентерберийский) исследователи находят следы такого связного текста, к какому стремился Татиан[246]. На сирийском языке сохранились составленные из четырех Евангелий тексты, читаемые в страстные дни[247], возможно, они связаны с традицией «Диатессарона». Епископ Феодорит Киррский (до середины V в.), который отметил литургическое чтение «Диатессарона» в своей епархии, сообщает, что оно велось в 200 из 800 подведомственных ему церквей[248].

Эти данные красноречиво свидетельствуют о той выдающейся роли, которую сыграли сирийцы в ранней истории христианства, в становлении и развитии христианской доктрины.

Характерно, что сирийцы-христиане интересовались тем же кругом идей, который был очерчен языческой философией. Они, как и греки-христиане, стремились освоить философию и поставить ее на службу своему вероучению[249]. В этой связи выделяется замечательная личность ученого, философа и поэта Бардесана.

3. Бардесан — ученый, философ и поэт

На заре сирийской культуры появляется яркая интересная фигура «последнего гностика», сочетавшего философские представления древней Месопотамии с христианством и гностическими учениями, пришедшими из Александрии. Бар-

---

[244] Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice... edidit et translatione latina donavit P. Augustinus Ciasca. Romae, 1888 (далее: Tatiani Evangeliorum); L. Leloir. Le Diatessaron de Tatien.— L'OS. Vol. 1, № 2, с. 208—231; № 3, с. 313—334 (далее: Leloir. Le Diatessaron).

[245] L. Leloir. Doctrines et methodes de S. Ephrem d'après son commentaire de l'Evangile concordant.— CSChO. Vol. 220. Subsidia, t. 18. Louvain, 1961, с. 6, 8.

[246] Baumstark. Geschichte, с. 208.

[247] Пигулевская. Каталог, с. 59, № 55—57; с. 67, № 52.

[248] Райт. Краткий очерк, с. 6—7.

[249] P. Petit. Libanius et la vie municipale à Antioche au IV-e siècle après J. Chr. P., 1955; A. J. Festugière. Antioche païenne et chrétienne. P., 1959.

десан родился в 154 г. близ Эдессы в знатной семье. Он воспитывался вместе с будущим царем Абгаром VIII, при дворе которого затем оставался. Греческие современники называли его «парфянином», а имя свое он получил от реки Дайсан, на которой стоит Эдесса[250]. Из источников известно, что Абгар VIII и его приближенные приняли христианство. Бардесан, как придворный этого царя, также стал христианином[251].

Склонность к ученым занятиям он мог удовлетворять благодаря тому, что наравне с сирийским знал греческий язык. Став христианином, он развивал учение Валентина и офитов; в космогонии он обращался и к древним астрологическим поверьям. Его христология создавалась под влиянием идей докетизма и была близка учениям Маркиона и Мани[252], так как гносис был глубоко дуалистичен. В соответствии с этим он говорил об особой природе плоти Христа и отрицал телесное воскресение[253]. Философ Порфирий приписывает Бардесану книгу об Индии, сведения о которой были якобы почерпнуты им из рассказов членов индийского посольства, направленного к императору Гелиогабалу (218—222 гг.)[254]. В 216 г., когда Каракалла захватил Эдессу, Бардесан бежал в Армению и там, по-видимому, им была составлена на сирийском языке история армянских царей, переведенная на греческий язык. Об этом сообщает Моисей Хоренский. Армянский историк, называя Бардесана последователем секты Валентина, говорит, что впоследствии он отделился и основал свою собственную секту. Историю, составленную Бардесаном, «армянский Геродот» считает правдивой и упоминает, кроме того, о его многочисленных проповедях, направленных против маркионитов[255]. Годом смерти Бардесана считается 222 год[256].

Известная «Книга законов стран» представляет собой составленную учеником Бардесана Филиппом сирийскую ре-

---

[250] Bardesanes. Liber legum regionum cuius textum syriacum vocalium signes instruxit, latine vertit F. Nau. Annotationibus locupletavit Th. Nöldeke.— PS. T. 2, Parisiis, 1907, c. 492—494 (далее: Bardesanes).

[251] В. В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. СПб., т. 1— 1907, т. 2 — 1910, т. 3 — 1913, т. 4 — 1918; т. 2, с. 256 (далее: Болотов. Лекции по истории древней церкви).

[252] A. Hilgenfeld. Bardesanes der letzte Gnostiker. Lpz., 1864, c. 65.

[253] Там же, с. 68—69.

[254] Bardesanes, с. 494; Porphyrius. Opuscula selecta ed. A. Nauck. Lipsiae. 1886, с. 256.

[255] Mose Chorenensi Historiae armeniacae libri 3. Ed. G. G. Whistoni Filli. Londini, 1736. Lib. 2, cap. 63, с. 185.

[256] Baumstark. Geschichte, с. 13.

дакцию диалога «О душе» — Περὶ εἱμαρμένης[257],— авторство которого приписывается Бардесану. Сирийский текст этой книги был переведен на греческий язык и использован в «Praeparatio evangelica» Евсевия Кесарийского[258] и в «Recognitiones» Псевдо-Климента[259]. Влияние философских взглядов Бардесана, его астрологического и астрономического учения на современников и ученых последующих веков было чрезвычайно велико. Оно проявилось как в сирийской, так и в греческой литературе. Хотя многие высказывания Бардесана связаны с гностическими учениями и местными «вавилонскими» астрологическими традициями, острый интерес к его «ереси», ее мощное воздействие отмечаются всеми христианскими и языческими писателями эпохи. «Книга законов стран» является типичным образцом того сложного литературного движения, которое, сочетая в себе христианское учение, эллинистический гносис и вавилонскую астрономию, характеризует ученый мир довизантийского периода. Самая форма — диалог — является неким подражанием той древней философской античной традиции, в центре которой стоял Сократ. Существеннейшим философским выводом, к которому пришел Бардесан, было его положение о свободе воли человека, которая не подчинена ни природе, т. е. естественному закону, ни судьбе. Эти силы не могут принудить человека к каким-либо действиям этического характера[260]. Он свободен и по собственному побуждению может совершать добрые и злые поступки. Бардесану чужд «астрологический детерминизм», благодаря чему его астрономия выделяется из общей сложной системы вавилонских поверий.

Отрицательное отношение Бардесана к ереси Маркиона находит подтверждение в неопровержимом свидетельстве жития Аверкия[261]. Среди христианских надписей Малой Азии особое место занимает 22-строчная метрическая эпитафия, посвященная епископу Иераполя во Фригии Аверкию. Она составлена до 216 г., к которому относится надгробная надпись Александра, сына Антония, воспроизводящая несколько гекзаметров надписи Аверкия. Последняя сообщает важнейшие события жизни и деятельности епископа Иераполя; в 10-й и 11-й строках говорится о его посещении Сирии, о том, что, переправившись через Евфрат, он побывал и в Ни-

---

[257] F. Haase. Zur Bardesanischen Gnosis. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristichen Literatur. Lpz., 1910, c. 47—50 (далее: Haase. Zur Bardesanischen Gnosis).

[258] Hilgenfeld. Bardesanes der letzte Gnostiker, c. 81—84.

[259] A. Merx. Bardesanes von Edessa. Halle. 1863, c. 88—114.

[260] Haase. Zur Bardesanischen Gnosis, c. 10.

[261] H. Grégoire. Bardesane et S. Abercius.— «Byzantion». Vol. 25—27. Bruxelles, 1957, fasc. 1, c. 364.

сибине[262]. Согласно житию Аверкия, он совершает свое путешествие, стремясь внести мир в христианские общины, встревоженные ересью маркионитов. Когда епископ Иерапольский стал проповедовать в Месопотамии, к нему пришли христиане с неким Бархазаном во главе (Βαρχασάνης= =Βαρδησάνης), который был «мужем знатным и богатым»[263]. Красноречие и эдесского философа, и епископа Иераполя было направлено против одной и той же ереси Маркиона. Бардесан убеждает своих соотечественников не навязывать святому вещественных подарков, от которых он отказывается, а почтить его званием равноапостольного —ἰσαπόστολος[264]. Евсевий Кесарийский считал Бардесана талантливым автором трактатов, написанных на сирийском языке и направленных «против учения Маркиона и разных других выдвинутых догматов». Ему принадлежат многочисленные сочинения, которые были переведены его учениками на греческий язык. Первоначально Бардесан был последователем школы Валентина, затем отказался от этого учения, разоблачил его создателя и выдвинул свое собственное, по словам Евсевия, «не полностью очищенное от скверны старой ереси»[265]. Это свидетельство, как видим, совпадает с тем, что сообщал и Моисей Хоренский.

Основное содержание учения Бардесана изложено в «Книге законов стран». В полемической форме диалога развиты в ней те представления о звездах, о светилах, о мироздании, которые были распространены в Междуречье. В них сочетались древние поверья вавилонян, учения, развитые гностиками, космографические взгляды античных философов. Бардесан оперирует такими понятиями, как *'sṭwks', elementa*, στοιχεῖα, *'yty', essentia,* οὐσία, которое иногда переводят как «эон». Природа — *kyn', natura* — определяет в его представлении природные качества, а понятие *šwlṭn'* — «власть» — соответствует независимой самостоятельной воле[266]. Свобода и самостоятельность воли человека ограничены действиями других людей, также обладающих волей.

Основным источником астрологических взглядов Бардесана являются «книги халдеев». «Мы сможем показать тебе,— говорит Бардесан Авиде,— что решение судеб и властей оказывает не одинаковое действие на всех людей, но

---

262 Там же, с. 363, 368.

263 Th. Nissen. Die Petrusakten und ein Bardesanischer Dialog in der Aberciusvita — ZfNW. Bd 9, 1908.

264 Grégoire. Bardesane et S. Abercius, c. 364—365.

265 Eusebius. Historia ecclesiastica, IV. 30. Ed. Schwartz. Kleine Ausgabe, fünfte Auflage. Lpz., 1955, c. 166—167 (далее: Eusebius. Historia ecclesiastica).

266 Bardesanes, стб. 548; A. Merx. Bardesanes von Edessa, c. 30

что есть у нас свобода в нашем лице (=личная свобода»), которая дает возможность «не подчиняться» непосредственно природному воздействию и не быть под влиянием направляющей, «руководящей власти» (*dwbr' dšlytn'*)[267]. Авида ответил, что, если это будет доказано ему, он убедится в правоте мудреца. Тогда Бардесан посоветовал: «Читай себе книги халдеев Вавилона, в которых написано, как сочетания звезд влияют на гороскопы (*bbyt yld'*) людей, и книги египтян, где говорится о случайностях, встречающихся людям». Авида сказал: «Я читал книги по астрологии, но я не знаю, какие из них вавилонские, а какие — египетские». Бардесан пояснил ему: «Это учение обеих стран»[268]. Итак, ученость Бардесана основывалась непосредственно на положениях науки о светилах и звездах, разработанной в Месопотамии (в Вавилоне) и в Египте (в Александрии). Различия между той и другой традициями были незначительны; можно считать, что к III в. взаимное проникновение осуществилось в столь полной мере, что они стали единым, общим учением, в котором в оболочке астрологического суеверия содержится научная астрономическая система: условия, последовательность движения небесных светил, установленные в результате многовековых наблюдений «вавилонских магов», «халдеев», издревле славившихся как звездочеты, составители календарей, предсказатели затмений. Они регистрировали в письменном виде изменения в движении звезд и светил, умели вычислять и определять их положение. Таким образом, астрономическая наука, к которой были причастны и Бардесан, и его ученики, достигла по тем временам высокого уровня.

Желая подтвердить справедливость своего суждения о свободе воли человека, Бардесан обращается к тому, что звезды с их судьбой и числами не оказывают на людей повсеместно одно и то же влияние. Для доказательства этого мнения он ссылается на различия в законах, которые установили у себя разные народы, и приводит их, «начиная с восточного края вселенной». Этот материал, содержащий сведения о законах и обычаях в разных странах, составляет вторую, наиболее интересную в познавательном отношении часть диалога, которая поражает необычайным разнообразием представлений сирийского автора и обширностью его научных познаний. Подавляющее большинство сообщений достоверно и представляет большую ценность, как свод этнографических и юридических данных и как свидетельство вы-

---

[267] Bardesanes, стб. 580.

[268] Там же.

сокого уровня знаний и представлений сирийцев о других странах.

В числе законов, о которых упоминает Бардесан, названы законы серов, т. е. китайцев, и брахманов, а также «другой закон Индии», т. е. установления и обычаи иные, чем те, которым следуют брахманы[269]. После «законов персов», приводятся «законы голов», под которыми следует понимать население Гиляна, юго-восточного побережья Каспийского моря[270]. За бактрийцами названы «ркаманы, эдесситы и арабы» — о них сообщается немногое,— а затем следуют «законы Хатры», греков и «северных» народов, в частности законы британцев[271]. После парфян упомянуты «законы амазонок», где приводится широко распространенное сказание об амазонках и дается описание их особого государственного устройства и браков[272].

Следует отметить большое сходство представлений Бардесана о населении известной к тому времени обитаемой земли и данных «Подорожных», «Полного описания мира» и карты Кастория (*tabula Peutingeriana*); хотя по времени сообщения Бардесана по крайней мере на сто лет предшествуют названным греко-латинским источникам[273]. Непосредственно за перечисленными законами следует глава под названием «Книга халдеев», содержание которой убедительно свидетельствует о ее герметическом происхождении. Как ни кратко это изложение, оно охватывает описание многих областей и народов, упоминая о движении небесных светил и указывая на особое значение и распространение культа Гермеса — *hrmys* и Афродиты-Венеры — *blty*[274]. Последующая часть диалога посвящена астрологическим вопросам в связи с проблемой свободы воли и ее независимости от явлений природы.

Бардесан занимался астрономическими вычислениями; со ссылкой на его имя сохранилась таблица периодов обращения (*ḥwdr'*) планет, которую приводит Георгий, епископ арабов (ум. в 724 г.). «Ибо,— пишет он,— Бардесан, древний и известный своим знанием дел (=явлений) ученый, в одном

---

269 Там же, стб. 583—584.

270 Там же, стб. 587.

271 Там же, стб. 591, 592.

272 Там же, стб. 592, 595.

273 Н. Пигулевская. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI вв. М.—Л., 1951, с. 99—128 (далее: Пигулевская. Византия на путях в Индию); N. Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4 bis 6 Jahrhundert. Amsterdam, 1969 (далее: Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach Indien).

274 Bardesanes, стб. 595—596.

сочинении, относительно сочетаний („схождений“, *swnwdw*) небесных звезд друг с другом, говорит так: два обращения Кроноса (Сатурна) составляют 60 лет; пять обращений Зевса (Юпитера) — 60 лет; 40 обращений Ареса (Марса) — 60 лет; 60 обращений Солнца — 60 лет; 72 обращения Афродиты (Венеры) — 60 лет; 120 обращений Гермеса (Меркурия) — 60 лет; 720 обращений Луны — 60 лет. Это есть одно сочетание их всех, или время одного их сочетания. Отсюда следует, что 100 их сочетаний составят 6000 лет. Таким образом, 200 обращений Кроноса равны 6000 лет; ~~500 обращений Кроноса равны 6000 лет;~~ 500 обращений Зевеса — 6000 лет; 4000 обращений Ареса — 6000 лет; 6000 обращений Солнца — 6000 лет; 7200 обращений Афродиты — 6000 лет; 12 000 обращений Гермеса — 6000 лет; 72 000 обращений Луны — 6000 лет. Такой метод вычислений применял Бардесан, желая показать, что только 6000 лет будет стоять этот мир»[275].

У того же Георгия, епископа арабов, встречаются и другие цитаты из астрономических сочинений, где вновь упомянуто имя Бардесана. Несомненно, что многие данные из области космографии, астрономии и астрологии, приведенные в книгах сирийских писателей с III по XIII в., восходят к трудам Бардесана, хотя далеко не всегда бывает названо его имя.

Из приведенного видно, что Бардесан занимался астрономическими вычислениями. Известна его книга о «Подвижном и неподвижном», в которой рассматриваются движение планет и положение звезд. В ней даны также основания для исчисления времени, для так называемых «переходящих» праздников[276]. В дальнейшем в связи с изучением сирийских трактатов, специально посвященных этим вопросам, мы попытаемся выяснить, как многим астрономическая наука средневековья была обязана именно этому ученому из Эдессы.

Замечательна еще одна черта творческой личности Бардесана — его поэтический дар, который он передал и своему сыну — Гармонию. По образцу Псалтири Бардесан составил сборник 150 песнопений, в которых отразились его теологические воззрения. Некоторые из них известны благодаря тому, что Ефрем Сирин использовал его стихотворные формы, вложив в них православное вероучение, а в ряде случаев сохранив и содержание, на основе которого затем вступил в полемику с воззрениями Бардесана. Сирийское сти-

[275] Там же, стб. 612, 615.

[276] F. Haase. Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen. Lpz., 1925, с. XVI.

хосложение обязано Бардесану образцами строф, стоп, размеров, установлением акростиха, который утвердился в литературе как своеобразная поэтическая форма. Очень интересны сохранившиеся в житии Ефрема Сирина слова о том, что стихотворные песни, речитатив и пение, введенные Бардесаном и его школой, имели столь большую притягательную силу, что отцу церкви, чтобы привлечь верующих, приходилось противостоять этому очарованию, облекая в поэтическую форму догматы православия.

Стихи Бардесана не сохранились. О них известно по цитатам позднейших писателей, главным образом мар Афрема. В большинстве случаев выписки приводились с полемической целью, чтобы затем опровергнуть изложенные в них положения Бардесана, доказать его еретизм, ложность его взглядов. Тем не менее по этим цитатам можно получить представление как о поэтичности образов и звучности стихов Бардесана, так и о сугубо гностических символах и представлениях, которыми дышала его поэзия. В сочинениях великого Ефрема Сирина эта основа, еретическое зерно, против которого он полемизирует и которое стремится заменить догматически правильным содержанием, проступает особенно явственно.

Нельзя не коснуться вопроса об авторе гностических гимнов, содержащихся в тексте деяний апостола Фомы, апокрифа, написанного на сирийском языке. Этот вопрос дебатируется в течение десятилетий.

В текст памятника вкраплено несколько стихотворений, лирических поэм, не принадлежащих его автору; относительно содержания и характера их образов, порожденных гностическими учениями, высказывались авторитетные исследователи. Наибольшую поддержку нашло предположение о принадлежности этих стихов перу Бардесана. Произведения знаменитого автора, имеющие глубокий гностико-философский смысл, были хорошо известны и охотней, чем другие, могли быть включены в текст апокрифа[277]. Более того, существует мнение, что и сам апокриф вышел из школы Бардесана, из среды сторонников его учения и в этом отношении представляет выдающийся интерес[278].

«Последний гностик» — интереснейшая фигура своего времени, сочетавшая несовместимое: язычник, принявший христианство; знаток как сирийского, так и греческого языка; гностик александрийского толка; астролог, освоивший древние учения вавилонских халдеев; астроном, вычислявший

---

[277] Haase. Zur Bardesanischen Gnosis, c. 50—67.

[278] Там же, с. 66.

движение светил; философ, овладевший учениями, почерпнутыми из герметических книг, талантливый поэт. Он оставил после себя школу. В числе его последователей были его сын Гармоний и ученик Филипп, записавший диалог «О судьбе» и оформивший «Книгу законов стран».

4. Афраат, персидский мудрец

Экзегеза и гомилетика сирийцев несомненно многим обязана трудам ученого перса, носившего имя Фархада, или Афраата, составившего по числу букв сирийского алфавита 22 разъяснения, или проповеди, которые названы им *tḥwyt'* (*demonstrationes*). Они посвящены различным вопросам христианского вероучения и практики, трактуя о вере (I), милосердии (II), молитве (IV), посте (III), смирении (IX), о помощи бедным (XX); наряду с моральными темами затронуты и догматические — о Христе, сыне Божьем (XVII) и воскресении мертвых (VIII), а также клерикальные — о монахах (VI), о пастырях церкви (X), о кающихся (VII). Отдельное поучение посвящено Ветхому завету[279], в нем истолкованы библейские события на основе текста Пешитты[280]. Эта последняя проповедь носит название «О виноградной лозе».

Труд Афраата датирован в тексте. «Эти двадцать два „слова“ я написал по (числу) двадцати двух букв (алфавита). Десять первых я написал в год 648 царствования Александра, сына Филиппа Македонского, как сообщается в конце их, а двенадцать других — в год 655 царства греков и ромеев, то есть в год царствования Александра, и в год 35 царя персов»[281].

Что касается 23-го поучения — «О виноградной лозе»,— то оно датировано в следующих словах: «Я написал тебе это письмо, мой друг, в месяце аб года 656 царства Александра, сына Филиппа Македонского, в год 36-й Шапура царя персидского, который учинил гонение, в год 5-й после того как были разрушены церкви, в год, когда было великое убиение мучеников в восточной земле, после того как я составил эти двадцать две первые главы, расположенные мной по буквам,

---

[279] Aphraatis sapientis persae demonstrationes. Textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit D. Joannes Parisot.— PS. T. 1. Demonstrationes I—XXII. Parisiis, 1894; T. 2. Demonstratio XXIII de Acino. Parisiis, 1907 (далее: Aphraatis demonstrationes).

[280] Там же. Т. 1, Praefatio, с. XLIV.

[281] Там же. Т. 1, стб. 1044.

одна за другой. Читай, поучайся и помни своего друга»[282]. Годы по селевкидской эре соответствуют 648—336-37 гг. н. э., 655—343-44 гг., аб 656 г.— 345 г. н. э. Таким образом, 30-е и 40-е годы IV в. являются годами жизни и литературной деятельности Афраата. Эти даты в тексте проповедей «персидского мудреца» читал еще Георгий, епископ арабских племен, монофизит ~~(ум. в 724 г.)~~, который посвятил ему специальный раздел своего сочинения. Георгий подробно остановился на датах, связывая их с событиями византийской истории (Никейский собор и т. д.)[283]. Особенно интересны его расчеты, сделанные для того, чтобы определить, мог ли Ефрем Сирин быть учеником Афраата. На основе этих расчетов Георгий пришел к выводу, что мар Афрем если и был современником Афраата, то находился еще совсем в юном возрасте, когда персидский ученый уже достиг глубокой «старости»[284]. Георгий полагает, что Афраат был монахом, клириком, и ни в коем случае не мог быть учителем Ефрема[285].

Монофизиты охотно ссылались на толкования «персидского» экзегета, одного из старейших теологов, независимого от Антиохийской школы и учения Феодора Мопсуестского, определившего своими трудами то направление, которое породило несторианство в Сирии.

В гомилиях Афраата кроме чисто поучительного материала, разъясняющего этические нормы, и догматических толкований имеются данные, относящиеся к вопросам хронологии, которые интересовали его с точки зрения датировки тех или других событий ветхозаветной истории. Он вычислял время существования земли и строил предположения относительно продолжительности дальнейшего существования и «последних времен» вселенной. Выводы Афраата были приняты сирийскими учеными, они их дополняли, исправляли, но именно эти вычисления послужили основой для последующей работы.

Хронологические выкладки можно найти в нескольких проповедях Афраата. Так, в 21-й, озаглавленной «О гоне-

---

[282] Там же. Т. 2, стб. 149. Это свидетельство Афраата о времени гонения Шапура II и дата мученичества св. Симеона бар Саббаэ была подробно исследована. См.: Пигулевская. Города Ирана, с. 147—148; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, c. 117—118.

[283] V. Ryssel. Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Lpz., 1891, c. 46—47.

[284] Там же, с. 48.

[285] Там же; Aphraatis demonstrationes. T. 1. Praefatio, c. XVI; G. Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien aus dem syrischen übersetzt und erleutert. Texte und Untersuchungen z. Gesch. Altchristlicher Literatur. Bd. 3. Lpz., 1888, c. XII (далее: Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien).

ниях», подсчеты сделаны в 4-м параграфе и на всем протяжении текста[286]. В поучении «О виноградной лозе», осмысляющем ветхозаветную историю, в параграфах с 21-го по 46-й подробно определены возможные даты событий, число поколений, а тем самым и лет, которые отделяют события друг от друга[287]. Основные этапы, по которым отсчитываются годы, это разрушение Содома, поселение Иакова в Египте, исход из Египта, построение храма и разрушение Иерусалима. Общая сумма лет составляет 1321 год (или 1326), а от разрушения Содома до 655 г. (по селевкидской эре), в котором была написана гомилия, Афраат насчитывает 2276 лет[288].

Илия бар Шинайа (родился в Нисибине в 975 г., ум. после 1049 г.), митрополит Нисибийский, во введении к своему замечательному трактату по хронологии ссылается на «Афраата, персидского мудреца» и приводит таблицу, в которой подсчитывает годы «от Адама до начала эры греков», т. е. селевкидского летосчисления, что составляет 3468 лет[289].

Родители Афраата, персы по происхождению, были, вероятно, язычниками, и сам он перешел в христианство уже в сознательном возрасте[290]. Упомянутый Георгий, епископ арабов, на основании VI гомилии, обращенной к «сынам завета», под которыми в IV в. подразумевались люди, принявшие монашеский обет, считает Афраата монахом. В гомилии различаются монашествующие «сыны завета» и отшельники, *yḥydy'*, которые жили отдельно друг от друга, вне общины, и имели особенно строгий устав. В другом месте он говорит о тех, кто избрал себе путь «сынов завета, отшельников и святых»[291]. Есть основания полагать, что Афраат был епископом. Такого мнения придерживался и Георгий, исходя из того, что XIV гомилия обращена ко всем братьям, епископам, пресвитерам, диаконам и всем членам церкви, «всему народу Божиему в Селевкии и Ктесифоне»[292]. Еще отчетливее о епископском сане Афраата говорит его высказывание о святом возложении рук (рукоположении), «которое люди от нас принимают только для подтверждения (утвер-

---

[286] Aphraatis demonstrationes. T. 1, стб. 939—944.

[287] Там же. Т. 2, стб. 65—92.

[288] Там же. Т. 1. Praefatio, с. LX—LXI.

[289] Eliae metropolitae Nisibeni Opus chronologicum. Parisiis.— CSChO. Scriptores syri. Textus. Series 3. T. 7 (с. 15—16), 8. Pars 1 ed. E. W. Brooks. 1910. Pars 2 ed. J. B. Chabot, 1909; Versio. Series 3. T. 7 (с. 6—7), 8. Pars 1 interpretatus est E. W. Brooks, 1910. Pars 2 intepretatus est J. B. Chabot, 1910.

[290] Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. XIII.

[291] Aphraatis demonstrationes. T. 1, стб. 356; Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. 127.

[292] Aphraatis demonstrationes. T. 1, стб. 573.

ждения) посвящения (*sym'*), полученного ими»[293]. Такие слова могли выйти только из-под пера епископа[294].

По-видимому, на недоразумении основано предположение о том, что Афраат был архимандритом монастыря мар Маттайа, ставшего впоследствии известным монофизитским центром. Это не соответствует времени основания монастыря, которое, по всей вероятности, относится ко второй половине IV в.[295].

Известно, что глубокие связи существовали между Сирией и Арменией в III—V вв. Бардесан жил некоторое время в Армении, писал ее историю. Вслед за Священным Писанием многие памятники сирийской литературы, в том числе гомилии Афраата, переводились с сирийского на армянский. В крещении или в монашестве Афраат получил имя Иакова, что послужило причиной того, что составленные им проповеди часто приписывались Иакову Нисибийскому (ум. в 338 г.). Под его именем они и значатся в рукописи и издании армянской версии[296]. Как указывалось выше, труд «персидского мудреца» датирован и поэтому никак не может быть приписан Иакову. К тому же армянский текст очень близок сирийскому, сохранена лишь с незначительными нарушениями[297] та же последовательность в расположении глав. Письмо, предшествующее всему сборнику и дошедшее во фрагментированном виде, в армянском переводе озаглавлено «Послание Григория Просветителя Иакову, епископу Нисибийскому»[298]. Так же ошибочно под именем Иакова эти проповеди упоминает Геннадий, епископ Массилии (Марселя), продолживший между 490—495 гг. сочинение блаженного Иеронима «De viris illustribus». Он сообщает: «*Jacobus, cognomento Sapiens, Nisibenae nobilis Persarum modo civitatis episcopus*» составил некий труд, и перечисляет подряд названия гомилий Афраата[299]. Можно согласиться с предположением, высказанным Ф. Зассе, что эти сведения были получены Геннадием через Иоанна Касьяна, основавшего в Марселе в 415 г. два монастыря, а до того времени побывав-

---

[293] Там же, стб. 633; Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. 229.

[294] Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. XV.

[295] Там же, с. XVII—XIX; Baumstark. Geschichte, с. 31.

[296] Sancti patris nostris Jacobi episkopi Nisibeni sermones. Ed. N. Antonelli. Roma, 1756.

[297] F. Sasse. Prolegomena in Aphraatis sapientis persae sermones homileticos. Lipsiae, 1878, с. 23—33 (далее: Sasse. Prolegomena); Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. XXIX—XXXI.

[298] Sasse. Prolegomena, с. 9; Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. 1.

[299] Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. XXV.

шего в Сирии и Египте, где он посетил ряд местных обителей[300].

Для истории христианства большой интерес представляет отношение к традициям, которые существовали в сирийской церкви. В частности, животрепещущим был вопрос о времени празднования христианской пасхи, которую Афраат считал возможным отмечать согласно восточной традиции, отличавшейся от греко-римской, принятой древней церковью[301].

В число книг Ветхого завета, которыми пользовался Афраат, входили канонические, I и II книги Маккавеев. Новый завет состоял для него из «Диатессарона» Татиана, Деяний и Посланий апостола Павла. Прочие послания им не упоминаются[302], и попытки доказать наличие в его сочинениях цитат из I Послания Петра и I Послания Иоанна не подтверждаются при более точном анализе. Что касается «Диатессарона», то и Ефрем Сирин цитировал его текст в своих толкованиях. На сирийском языке текст гармонии Татиана не дошел, она известна теперь лишь в арабском переводе[303]. Близки «Диатессарону» фрагменты на сирийском языке, опубликованные Кьюртоном, хотя они и являются отрывками Четвероевангелия.

Нельзя не отметить того, что Афраат в своей полемике, в приемах экзегезы, в истолковании обычаев постоянно возвращается к иудаизму, подчеркивая отличие, особенность нового христианского понимания того или иного факта, сообщаемого в писаниях. Возможно, как полагают некоторые исследователи, что «персидский мудрец» пользовался методами, развитыми в иудейских школах. Несмотря на это, его выступления резко направлены против иудеев: и в тексте гомилии о праздновании пасхи и в поучениях о посте, покаянии и других христианских добродетелях.

Справедливо мнение, что Афраат в какой-то мере завершал ранний период истории сирийского христианства. К этому времени на новой основе расцвела во всей своей силе Антиохийская школа экзегезы, и она как бы отодвинула, затмила то, что было дано Афраатом в его проповедях. В последней трети IV в. произошел поворот в сторону сближения со вселенской церковью, с греческой традицией, принятие постановлений вселенских соборов (например, празднование христианской пасхи). Сирийская церковь отказалась от «Диатессарона» и обратилась к литургическому чтению раздельных четырех Евангелий. Все это расходилось

300 Sasse. Prolegomena, с. 15.

301 Bert. Aphraat's des persischen Weisen Homilien, с. 179—181.

302 Там же, с. XXXV.

303 Tatiani Evangeliorum.

9 Зак. 169

с той позицией, которую занимал Афраат, и, возможно, послужило препятствием к более широкому распространению его трудов, к сохранению его влияния в церкви.

5. Ефрем Сирин, «пророк сирийцев»

IV век стал не только веком итогов, но и временем зарождения нового в христианском самосознании. Синтез философских положений эллинизма, языческого гносиса и религиозной мысли христианства привел к новым положениям, новым идеям, которые вслед за выкристаллизовавшимся Никейским символом веры дали толчок к дальнейшему развитию теологической теории, открыли путь к тринитарным и христологическим спорам. В этих идеологических движениях; в освоении и обобщении различных идей существенную роль сыграл сироязычный мир. Овладение сирийцами античной греческой наукой, переводы с греческого, произведенные в V и VI вв., были обусловлены интересом, зародившимся в предшествующие столетия.

Нельзя не отметить и другого явления, занявшего значительное место в идейной жизни этих веков,— оформления монашеской идеологии, проповедовавшей обуздание и покорение плоти во имя господства духа, отказ от семьи, житейских забот, от быта, во имя нового, построенного или на принципах общежития, или полного одиночества, отшельничества, ухода в пустыню.

Мар Афрем, «пророк сирийцев», известный всему христианскому миру как Ефрем Сирин, оставил глубокий след в истории. Его труды охватывали многие стороны культуры, в них вошло то, что было создано его предшественниками. Но наряду с глубоким освоением прошлого творчество Ефрема отмечено личными переживаниями, горячими чувствами чуткой натуры поэтического склада. Он — оратор, поэт, музыкант, писатель, одаренный огромным талантом, который он положил на служение вере и созидательной работе церкви. Теоретическое обоснование веры, выработка ее символа были подготовлены эллинистическим философским осознанием теологических положений, которые не раз изменялись под влиянием различных толкований. В то же время остро стоял вопрос о формах литургических, о внесении в богослужение всего того, что уже было достигнуто теорией. Наряду с этим была потребность внести и все глубокие личные переживания. Лирическое начало, любовь к богу, вера, покаяние, скорбь, радость должны были найти выход в молитвенных формулах.

Для Ефрема Сирина характерны разные виды литературного творчества. Он писал прозаические толкования на Библию, дал серию характеристик епископов, воспевал мучеников. Темы его сочинений связаны с эпизодами из Ветхого и Нового завета, но многие образы он берет из реальной жизни и из собственных духовных переживаний, которые его вдохновляют. Его поэтическое воображение особенно поражено представлениями о рае и аде, смерти и дьяволе; для него это духовные реальности, которыми он живет, персонифицируя их.

Богатейшее литературное наследие Ефрема дошло не только на сирийском, но и в переводах на греческий, на латинский, на арабский, коптский, эфиопский, армянский, грузинский и другие языки, причем к оригинальным произведениям рано были присоединены сочинения «в его духе», т. е. подражания, вариации, дополнения. Под именем Ефрема уже в IV в. появилась многоязычная подражательская литература, отделить которую от его подлинных сочинений далеко не всегда возможно.

С Ефремом Сирином связан и очень существенный вопрос о восточнохристианской гимнографии, о музыке, о стихах и рифмованной прозе. Следует отметить, что его творчество оказало огромное, властное влияние не только на сирийскую литературу. И для греко-византийской письменности переводы его прозы и поэзии также сыграли выдающуюся роль, во многом определили характер стихосложения, поэзии, музыки в Византии.

Яркая творческая личность Ефрема всегда вызывала большой интерес, и его сирийская биография[304] была впоследствии дополнена и украшена романтическими и фантастическими подробностями; однако несколько простых фактов его жизни могут быть установлены и приняты с полным доверием[305]. Ефрем родился в Нисибине, в начале IV в., в царствование императора Константина. Его мать была христианкой. Легенда делает его отца язычником и, более того, жрецом, чем достигнута возможность драматического конфликта между отцом и сыном. Крещение Ефрем принял

---

[304] Издано по римской рукописи: Ephraem. Opera omnia quae extant syriace. Ed. P. Mobarrek. T. 1—3. Romae, 1737—1743 (далее: Ephraem. Opera omnia); Ephraem. Opera omnia quae extant graece. Ed. J. S. Assemani. T. 1—3. Romae, 1732—1746 (далее: Ephraem. Opera omnia gr.); по парижской рукописи: Ephraem. Hymni et sermones. Ed. Th. J. Lamy. T. 1—4. Mechliniae, 1882—1902; t. 2, c. 3—89 (далее: Ephraem. Hymni et sermones).

[305] Baumstark. Geschichte, c. 34; G. Garitte. Vies géorgiennes de St. Simeon Stylite l'ancient et de St. Ephrem traduction.— CSChO, Scriptores iberia. T. 8. Louvain, 1957, c. 54—81.

18 (может быть, 28) лет, что отвечает обычаям того времени. Епископ Нисибина Иаков был учителем Ефрема, по его собственному свидетельству, но едва ли Ефрем сопровождал своего наставника на собор в Никею в 325 г., как рассказывает легенда. Малодостоверна и его активность во время осады Нисибина персами в 338 г. По-видимому, в Нисибине Ефрем склонился к аскетической жизни и был посвящен в сан дьякона. В 363 г., когда Нисибин отошел к персам, Ефрем покинул родной город, жил некоторое время в Бет Гармай и в Амиде, а с 365 г. поселился в Эдессе. Он стал учителем, по всей вероятности, в им самим основанной «школе персов», где преподавал и экзегезу и пение. Ефрем скончался в 373 г. в Эдессе.

Если не все факты сирийского жития Ефрема могут быть приняты безоговорочно, то нельзя отказать автору этого рассказа в ясном представлении обстановки, быта, условий жизни того времени и тех мест, где жил и творил Ефрем. Реалистично описана сцена, когда Ефрем, приближаясь к Эдессе, встречает женщин, которые полощут белье и вступают с ним в разговор. Правдоподобен рассказ о том, как один старец-монах нашел Ефрема одиноко живущим на горе и составляющим комментарий на библейские книги. Старец удивился его познаниям и увел его в мир, чтобы он учил и просвещал других. Ярко нарисована картина осады Нисибина в то время, когда там находился Ефрем, однако приписываемая ему в этих событиях роль едва ли соответствовала действительности. Пребывание святого в Египте, в Нитрийской пустыне, никак не подтверждается данными его биографии.

Большой интерес представляет описание путешествия Ефрема в Византию, в частности его встречи с Василием Великим в Кесарии Каппадокийской.

В житии говорится, что встреча произошла в храме. Во время торжественного богослужения, которое совершал знаменитый епископ, он обратил внимание на двух монахов, ютившихся в самом дальнем углу храма. Это были Ефрем и его спутник, о котором житие сообщает только то, что он знал греческий язык. Василий послал за ними архидиакона, чтобы пригласить их в алтарь.

В этом рассказе есть зерно исторической правды. Превосходно передана обстановка того времени, контрастно изображены, с одной стороны, блестящий иерарх, облаченный в роскошные ризы, с другой — смиренные странники в убогих одеждах[306]. Когда архидиакон подошел к ним, Ефрем

[306] Ephraem. Opera omnia; Ephraem. Opera omnia gr.; Ephraem. Hymni et sermones. T. 2, стб. 49—58.

усомнился в возможности следовать за ним в алтарь. В трудах Василия Великого содержатся намеки на некоего, не названного по имени сирийца. В Шестодневе он упоминает о толковании одним сирийцем библейского выражения о «парящем над водами духе». При этом Василий указывает на особенно глубокое понимание упомянутым толкователем всех тонкостей его родного языка (Σύρων φωνήν). Это и побудило комментаторов предположить, что речь идет о Ефреме, *diaconum Syrum*[307].

Еще в одном замечании Василия Великого принято видеть указание на «пророка сирийцев» — в его словах, что некий муж из Месопотамии говорил о необходимости славословить Бога на родном языке: κατά τι ἰδίωμα πάτριον ἀνάγκην αὐτοῖς εἶναι τὴν δοξολογίαν προφέρειν [308]. Встреча Ефрема с Василием Великим упомянута в панегирике Ефрему, приписываемом брату Василия — Григорию Нисскому[309]. Житие Василия, принадлежащее перу Амфилохия[310], также упоминает об этом факте и о других эпизодах из жизнеописания Ефрема, составленного, как можно предположить, его современником. Это предположение основывается на том, что текст жития уже был известен вскоре после смерти Ефрема. Созомен в «Церковной истории» сообщает, что Ефрем происходил из Нисибина, жил монашеской жизнью, был хорошо осведомлен в философии и писал свои сочинения на сирийском языке, с которого их переводили на греческий. Его деятельность заслужила внимание Василия Великого. Издатель Созомена в примечании отмечает, что Ефрем, «пророк сирийцев», возможно, знал и греческий язык, на который его часто и много переводили[311]. Одна из глав сочинения Палладия посвящена Ефрему, «диакону Эдесскому», который имел особый дар проповедовать и оставил после себя множество книг. Кроме того, он посвятил

---

[307] Basilius Magnus. Hexaemeron.— PG. T. 29, стб. 44; примеч. 41, стб. 43—44; Baumstark. Geschichte, с. 35, 35, примеч. 2.

[308] Basilius Magnus. Liber de Spiritu sancto.— PG. t. 32, стб. 208.

[309] Gregorius Nissenus. Vita atque Encomium S. P. N. Ephraemi Syri.— PG. T. 46, стб. 819—850; C. Emereau. S. Ephrem le Syrien, son oeuvre littéraire grecque.— Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. P., 1919, с. 6—7 (далее: Emereau. Ephrem le Syrien).

[310] Amphilochii Opera omnia ed. F. Combefis. Parisiis, 1644, с. 155—225; Ephraem. Opera omnia gr., стб. 34—39.

[311] Sozomenus. Historia ecclesiastica. Ed. R. Hussey. Oxonii, 1860. T. 1, с. 286—294; t. 3. Annotationes ad Sozomeni, с. 99—100 (далее: Sozomenus. Historia ecclesiastica); Sozomenus. Historia ecclesiastica. Ed. J. P. Migne.— PG. T. 67.

себя делам милосердия и выхаживанию больных[312]. Иероним, составлявший в 392 г. жизнеописания святых мужей, отмечает, что сочинения Ефрема пользовались большой славой; их читали гласно, в церкви, тотчас после Священного Писания[313].

Представляет несомненный интерес еще один литературный памятник — похвальное слово Василию Великому, приписываемое Ефрему. Оно сохранилось на греческом языке. Ритмика энкомия очень близка ритмике переводов других его творений. В том виде, как он дошел до нас, энкомий представляет собой панегирик, возможно написанный после смерти Василия. Основным содержанием памятника является описание встречи Ефрема Сирина с каппадокийским архиепископом, которая, по мнению ряда исследователей, в частности С. Меркати, впервые открывшего и опубликовавшего энкомий[314], является аутентичной. Такой же точки зрения придерживается и О. Руссо, автор специальной статьи, посвященной данному вопросу[315]. Есть все основания предполагать, что встреча действительно имела место и оставила глубокий след в сознании Ефрема и его современников. Возможно, что первоначально в память о событии был составлен поэтический текст, и лишь потом он был переделан в панегирик покойному. Подобная обработка на греческой почве вероятна тем более потому, что смерть Ефрема падает на 373 г., а Василия — на 379 г.[316].

Что касается «Прославления» Ефрема, приписываемого Григорию Нисскому, брату Василия Великого, то относительно авторства Григория высказываются сомнения, ввиду того что слава Ефрема Сирина едва ли была так велика, что могла достигнуть Григория, умершего в 394 г.[317]. Однако нам представляется, что с этим мнением можно не согласиться, так как связи были живые, вести доходили скорее, чем можно сейчас предположить.

Большой интерес с различных точек зрения представляет так называемое «Завещание» Ефрема, хотя оно и скупо сообщает сведения о жизни автора. Поражает глубокий ли-

---

[312] Palladius. Historia Lausiaca, cap. 101.— PG. T. 34, стб. 1204—1209.

[313] Hieronymus. De viris illustribus. Ed. E. C. Richardson.— TuU. 14. Leipzig, 1896, с. 115; Ephraem. Hymni et sermones. T. 1, с. XXIII.

[314] Silvio Mercati. S. Ephraem Syri Opera. T. 1, fasc. I. Rome, 1915, с. 153—159 («Monumenta biblica et ecclesiastica»).

[315] O. Rousseau. La rencontre de St. Ephrem et de St. Basile.— L'OS. 1957, vol. 2, fasc. 3, с. 261—284; vol. 3, fasc. 1, с. 73—90 (особенно с. 81—86).

[316] Там же, vol. 3, fasc. 1, с. 76, примеч. 7.

[317] Там же, с. 87.

ризм, трагическое ощущение конца земной жизни, в которой праведник Ефрем не признает за собой каких бы то ни было добрых дел и поступков. В настоящее время, по общему мнению, завещание признано подлинным произведением Ефрема, хотя, как это показал Р. Дюваль[318], в его текст позднее были внесены интерполяции. При издании перевода сирийского текста на французский язык известный сиролог напечатал то, что он считал основным и подлинным текстом «Завещания», прямым шрифтом, а интерполированные части — курсивом[319]. В общих чертах с разделением, сделанным в этом издании, следует согласиться.

Некоторые биографические черты могут быть извлечены из других сочинений Ефрема, в частности из Нисибийских песнопений, из речей, посвященных епископам его родного города. Несомненно, что Ефрем был учителем и экзегетом школы, что он основал больницу, что сам лично был регентом хора девушек, которые пели его стихотворные гимны, о чем сообщает Иаков Серугский[320].

Монашеские воззрения Ефрема, его отношение к аскетизму, постничеству и девству более соответствовали тем примитивным представлениям об отказе от мира и воздержании, которые были известны Афраату, чем новым и строго монашеским идеалам, проявившимся в «Истории Лавсиака»[321]. Такая точка зрения была высказана авторами последних исследований на основании соответствующих материалов, содержащихся в сочинениях Ефрема[322].

Литературное наследие Ефрема грандиозно. Созомен сообщает, что оно насчитывало 3 миллиона строк[323]. Оно состоит из прозаических и стихотворных произведений, песен с повторяющимся припевом. Проза Ефрема в целом ряде его творений ритмична, составлена как белые стихи. Среди его прозаических произведений следует особо отметить толкования на книги Ветхого и Нового завета. Сохранившиеся комментарии на книги Бытия и Исход[324] послужили основой для других его произведений.

Обзор литературного наследства Ефрема важен для того,

---

[318] R. Duval. Le testament de St. Ephrem.— JA. Sér. 9, t. 18, 1901, c. 237—242, 310; Emereau. Ephrem le Syrien, c. 9.

[319] R. Duval. Le testament de St. Ephrem, c. 284—310.

[320] Baumstark. Geschichte, c. 35.

[321] E. Beck. Ascetisme et monachisme chez St. Ephrem.— L'OS. 1958, vol. 3, fasc. 3, c. 285, 289, 296, 298.

[322] A. Vööbus. Le reflet du monachisme primitif dans les écrits d'Ephrem le Syrien.— L'OS. 1959, vol. 4, fasc. 3, c. 302—305.

[323] Sozomenus. Historia ecclesiastica, т. 3, с. 14.

[324] St. Ephraemi Syri in Genesim et in Exodem Commentarii interpretat. est R. M. Tonneau. Louvain, 1955.— CSChO. Scriptores syri. T. 71—72.

чтобы получить представление о широте его таланта, поразительной трудоспособности и прилежании, но такой обзор позволяет сделать выводы и относительно общего уровня образованности и объема знаний, особенно теологических, у сирийцев. Сочинения Ефрема представляют интерес как по содержанию, так и по форме, разнообразной и выразительной, получившей широкое распространение в греческой и других восточных церквах.

Кроме толкования Писания Ефрем составил большое число так называемых «слов», своего рода проповедей. Большое значение имеют его полемические «слова», направленные против ересей Мани, Маркиона и Бардесана[325]. Они дают материал для более ясного представления о гностических учениях, о дуализме, о предопределении, которые характерны для этих ересей, и говорят о большой осведомленности Ефрема в современных ему философских течениях. Одни проповеди истолковывают отдельные события, другие посвящены праздникам, разъяснению церковных догматов.

Темы стихотворений или песнопений Ефрема относятся к тому же кругу идей, в них говорится о вере, о церкви. Цикл о рождестве трактует вопрос о воплощении и крещении. Замечательно, что среди тем, которым посвящена поэзия, есть и такие, которые отражают стремление проникнуть в самую гущу повседневной жизни, христианизировать ее. Так, «благословение трапезы» содержит призыв, чтобы люди ели не как звери, а воздавали хвалу Творцу, а затем и тому, кто пригласил их к своему столу[326]. Духовные песнопения должны насытить, утолить жажду души, как трапеза удовлетворяет потребность плоти[327]. Стихи, написанные в нисибийский период жизни Ефрема, его «Carmina Nisibena», сочинены по поводу отдельных событий в жизни города. В них отражена тяжкая осада Нисибина в 350 г. (песни 1, 2, 3). Песни 4—7 говорят об уничтожении садов и полей вокруг города и относятся ко времени похода Шапура 359 г.[328]. Песни 14—17 того же цикла посвящены епископам

---

[325] St. Ephraims prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. Ed. C. W. Mitchell. T. 1—2. L., 1912—1921; Ephräm Syrus. Hymnen gegen Irrlehrer. Ed. A. Rücker. München, 1928.

[326] P. L. Maries et L. Froman. Mimre de st. Ephrem sur la benediction de la table.— L'OS. 1959, vol. 4, fasc. 1, c. 78—79, 92, 93.

[327] Там же, с. 84, 88—89; fasc. 2, с. 171; fasc. 3, с. 294.

[328] Ephraem. Carmina Nisibena. Ed. G. Bickell. Lipsiae, 1886 (далее: Ephraem. Carmina Nisibena). Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena. T. 1. Louvain, 1961.— CSChO. Scriptores syri. T. 1. Textus. Hrsg. von E. Beck (vol. 218, т. 92); T. 1. P. 2. Versio. Übers. von E. Beck (vol. 219, т. 93) (далее: Ephraem. Carmina Nisibena. Hrsg. u. übers. v. E. Beck).

Нисибина, которые «терпеливо и мудро» один за другим брали на себя воспитание паствы[329].

Если в споре с «лжеучителями» Ефрем обнаруживает понимание вопросов философии, всей остроты полемики с арианством, то в Нисибийских гимнах он разбирает вопрос, к которому постоянно обращались средневековые деятели самых разных направлений. Он сопоставляет духовную и светскую власть, подчеркивая разницу между назначением на должность и получением церковного звания, и приводит примеры, сравнивая епископа Иакова и императора Константина, епископа Вологеша и императора Констанция, епископа Авраама и императора Иовиана. Песни 29, 31, 33, 34 посвящены городам Эдессе и Харрану. В последнем язычество сохранило все свои позиции. Кроме того, церковь Харрана отделилась, она должна была принести покаяние, и тогда между епископами обоих городов произошло бы примирение[330]. Эдесса обратила Харран в христианство, как врач, должна она излечить его от болезни — язычества,— чтобы они вновь стали по отношению друг к другу, как мать и дочь[331]. Интерес представляют песнопения Ефрема на тему о рае. Они вошли в полное собрание его трудов, изданное И. Ассемани[332]; недавно обнаруженные рукописи дали возможность их переиздать и дополнить неизвестными ранее песнопениями[333]. Ефрему принадлежат и песнопения всенощной, сохранившиеся лишь в армянском переводе[334].

К последнему периоду жизни, проведенному Ефремом в Эдессе, относятся его гимны о вере[335]. Они дошли в трех рукописях VI в., из которых Ватиканский кодекс датирован 521 г., а рукопись с семью избранными песнопениями — 519 г. Гимны направлены против арианства и развивают идеи богочеловечества. Ефрем утверждает, что человек не может подняться до Божества, он для этого слишком слаб, но Бог мог снизойти с неба, облечься в плоть и принять образ человека. Из сокровища, данного свыше, каждому от-

---

[329] Ephraem. Carmina Nisibena. Hrsg. u. übers. v. E. Beck, c. 45—57.

[330] Там же, с. 79—93, 98—99.

[331] Там же, с. 100—101.

[332] Ephraem. Opera omnia. T. 3, c. 562—598.

[333] E. Beck. Ephraems Hymnen über das Paradies.— Studia Anselmiana, fasc. 26, Romae, 1951; Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Paradiso und Contra Julianum. Hrsg. von E. Beck.— CSChO. Vol. 174, Scr. syr. T. 78. Texte, vol. 175, Scr. syr. T. 79. Traduction, Louvain, 1957; R. Lavenant. Trois Hymnes de st. Ephrem sur le Paradis.— L'OS, vol. 5, fasc. 1, c. 33—46.

[334] J. Gelineau. Données liturgiques contenues dans les sept madraše «de la nuit» de st. Ephrem.— L'OS, vol. 5, fasc. 1, c. 107—121.

[335] Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen De Fide. Hrsg. von E. Beck.— CSChO, Scr. syr. T. 73 (vol. 154); t. 74 (vol. 155), Louvain, 1955.

дельному человеку доступна какая-то частица. Молитва может быть безмолвна, она творится в тишине, в глубине человеческой души, но вера — внешнее, умственное состояние человека[336]. Ефрем неоднократно возвращается в этих гимнах к учению о Святом Духе, которое отсутствует[337] в его «Слове о вере», написанном в нисибийский период. Это — новая фаза развития его догматических взглядов.

Разнообразие самих форм творчества Ефрема поразительно. Прозаическая проповедь, речь, слово (*мимра*) часто имеют известную музыкальную четкость, ритм, которые возникали благодаря использованию им приема параллелизма, как по сходству, так и по контрасту.

Песнопения, или гимны (*мадраше*), составлялись Ефремом по слоговой системе, при которой принималось в расчет лишь самое число слогов, независимо от долготы и краткости гласных. Эти лирические песни состояли из строф с повторяющимся припевом. Тематика их разнообразна, наряду с другими в них наличествует и дидактический элемент. Ряд песнопений Ефрема посвящен монашеству и девству, часть из них сохранилась лишь на армянском языке[338].

Ефрем сам был музыкантом, он установил разные напевы, соответственно которым исполнялись его песнопения; в тексте прямо указывается, по какому именно напеву их следует воспроизводить. Например, о 26-м гимне о церкви сказано: «По мелодии: О мой ученик»[339]. И во многих случаях имеются ссылки на уже знакомый мотив, которому надо было следовать. По своей форме такие песнопения были прообразом ранневизантийского кондака[340]. В частности, это справедливо для той формы поэзии, которая носила название *согита* (мн. ч.— *согиата*). При простом метрическом построении *согиаты* часто имели алфавитный акростих и нередко составлялись в форме диалога, речей, произносимых разными лицами.

Вопрос и ответ, спор, взаимные возражения в творчестве Ефрема приобретают новое звучание драматических эпизодов. Диалог осложняется, иногда ему предшествует ввод-

---

[336] Там же, 19, стк. 9, с. 57; 19, стк. 12, с. 58; 20, стк. 1, с. 58; 20, стк. 11, с. 59.

[337] Ephraem. Carmina Nisibena. Hrsg. u. übers. v. Ed. Beck. Einleitung, с. 1.

[338] F. Graffin. Hymnes inédites de st. Ephrem sur la virginité.— L'OS, 1961, vol. 6, fasc. 2—3, с. 213—242.

[339] Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de ecclesia, hrsg. u. übers von Ed. Beck (Pars 1—2), Louvain, 1960.— CSChO, Scr. syr. P. 1, vol. 198, t. 84. Textus; P. 2, vol. 199, t. 85. Versio.— t. 85 (vol. 199), с. 60, t. 84 (vol. 198), с. 58.

[340] Baumstark. Geschichte, с. 39.

ная часть, а сам он приобретает трагедийный характер, сцена следует за сценой, и разыгрывается целая пьеса. Если диалог Архангела и Марии написан в мягких тонах уверений, с одной стороны, смиренного несогласия и удивления — с другой, то песни, с которыми Мария обращается к младенцу Иисусу[341], уже содержат элемент действия. Драматическая завязка и развязка производят особенно сильное впечатление в диалоге дьявола и смерти[342], который те ведут, объятые ненавистью к Христу: жалобы смерти и преисподней на его мощь и славу, речь смерти во время крестных страданий[343]. Эти *мадраше* составляют часть Нисибийских песнопений Ефрема (35—42).

Влияние творчества Ефрема огромно. Оно определило в значительной мере музыкальную сторону восточного богослужения, для которого характерно пение, мелодия живого человеческого голоса.

В сирийской литературе у Ефрема были предшественники — поэты Бардесан и его сын Гармоний, но Ефрем превзошел их и остался для восточных культур одним из самых ярких, творческих писателей. Как форма, так и содержание его прозы и поэзии на века определили развитие литературы. Достаточно напомнить о традициях, связанных с поэзией Ефрема, сохранившихся и у несториан, и в монофизитской литургике, и в православном сирийском богослужении.

Замечательны результаты глубокого и тщательного исследования греческих переводов сирийского писателя, которые позволили К. Эмеро прийти к выводу, что переводы произведений Ефрема с сирийского на греческий были сделаны с соблюдением стихотворного ритма. В качестве образца приведен рифмованный греческий текст «Другого слова на умерших отцов», переведенный с сирийского[344]. Тот же автор дал сирийский текст слова «Об Ионе» и параллельно его греческий перевод. Они точно соответствуют друг другу, однако метрическое их построение различно[345]. К. Эмеро

[341] Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien aus dem syrischen und griechischen übersetzt von P. Zingerle. Bd 1—3. Kempten, 1870—1876; Bd 2, Gesänge 10—12, с. 38—48 (далее: Ausgewählte Schriften); Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania). Hrsg. u. übers. von Ed. Beck.— CSChO. Louvain, 1959. Scr. syr. P. 1, vol. 186, t. 82-textus P. 2, vol. 187, t. 83 — versio, с. 79—82.

[342] P. Grelot. Un poème de st. Ephrem — Satan et la mort.— L'OS, 1958, vol. 3, fasc. 4, с. 443—452.

[343] Ephraem. Carmina Nisibena. Carminum 35, с. 58—60, transl., с. 144—146; Ausgewählte Schriften. Bd 2, с. 157—160.

[344] Emerau. Ephrem le Syrien, с. 40—53.

[345] Там же, с. 56—58.

пришел далее к выводу, что сборник «слов» — λόγοι Ефрема на греческом или восходит к одному переводчику, или принадлежит одной школе, той же, что и энкомии: *In Basilium Magnum, In Quadragenta Martyres*[346]. Это подтверждается тем, что все они имеют общую метрику, отмечается употребление одних и тех же грамматических греческих форм, общей лексики. Все переводы с сирийского датируют последними десятилетиями IV в.[347].

В основу греко-христианской поэзии Византии был положен новый принцип стихосложения — одинаковое количество слогов, в отличие от греческого античного стихосложения, основанного на чередовании долгих и кратких гласных. Есть основания предполагать, что переводы с сирийского трудов Ефрема сыграли в этом случае большую роль и что такая новая греческая форма была заимствована, явилась калькой с сирийского. Более того, греческий контакион — кондак, кантилены связаны с традицией Ефрема, вдохновившей Василия Великого. Роман Сладкопевец (конец V — начало VI в.), которому православие обязано многими песнопениями и акафистом Богородице, находился под обаянием трудов великого иерарха Кесарии Каппадокийской, а тем самым и «пророка сирийцев». В Милане Амвросий воспевал церковь «*secundum morem orientalium partium*»[348].

Влияние Ефрема было огромно. Оно отразилось на многих, чтобы не сказать на всех, сторонах жизни церкви. Экзегеза и гомилетика носят глубокие следы влияния его прозы, поучений, мимр. В богослужении его песнопения стали образцом для бесчисленных подражаний во всем христианском мире. Поэтический талант Ефрема, образы, которыми он жил, глубоко вошли в сознание последующих поколений. Его нежная лирика, грозные образы зла, трагические конфликты, сладкогласные хвалы вызывали живые эмоции, рождали новые идеи и мысли, развивая и обогащая сознание. Все отрасли литературного и поэтического творчества, в которых проявил себя талант сирийского поэта, дали блестящие произведения и в дальнейшем своем развитии. Его темы определили на многие века развитие литургической поэзии и музыки христианских церквей на Востоке и на Западе.

---

346 Там же, с. 61.

347 В 383 г. в Константинополе Григорий Нисский произносит речь «О Божественности Сына и Св. Духа» против ариан, в которой имеется цитата из стихотворной гомилии Ефрема, дословно соответствующая ее греческому переводу (Жертвоприношение Авраамом Исаака). Emereau. Ephrem le Syrien, c. 66.

348 Там же, с. 116.

6. Переводы греческих философов

Одновременно с развитием сирийской философии и параллельно с этим велась работа по переводу греческих философских сочинений. Деятели сирийской культуры, особенно в византийский период, как правило, хорошо знали греческий язык и пользовались трудами философов непосредственно, без переводов. Но переводческая деятельность была необходима для расширения круга читателей, для распространения достижений античной науки.

Философские сочинения греков были нужны как основа для теологии, гомилетики и особенно для апологетики. Полемика с язычеством, в частности с зороастризмом, и позднее с мусульманством требовала логической последовательности приемов, аргументации, строящейся в строгом порядке. Логика была орудием, которым было необходимо овладеть для этой цели. «Органон» Аристотеля, как и «Исагога» Порфирия, занял большое место в ученых занятиях сирийцев. Переводы этих сочинений привлекали внимание исследователей, которых особенно интересовали вопросы, что именно, кем и когда было переведено, а также принципы переводов и их качество. В центре работ по освоению античной философии стояли труды Аристотеля, их истолкование, комментарий к учению о категориях, герменевтика и аналитика. Освоение Аристотелевой логики, возможно, в известной мере началось еще до несторианских споров, которые породили новый интерес к философии, вызвали повторные переводы, а также захватили другие области литературы греков. Однако, по мнению некоторых ученых, в этот первый период сирийцы освоили лишь логику и философскую пропедевтику, тогда как более глубокая гносеологическая основа Аристотеля привлекла их внимание лишь с IX в.[349].

Одним из первых переводчиков греческой философской литературы на сирийский был Ива, поддерживавший взгляды Феодора Мопсуестского, что послужило предметом резкого спора между Ивой и Раббулой, епископом Эдесским. Однако с 435 г. Ива занял епископский престол Эдессы. Являясь сторонником того направления в толковании писаний, которое было развито и получило наиболее законченный вид в учении Нестория, Ива был осужден в 449 г., а затем оправдан Халкидонским собором 451 г. и оставался епископом Эдессы до 457 г., года своей смерти[350].

---

[349] Tkatsch. Die arabische Übersetzung. Bd 1, c. 55—57.

[350] Болотов. Лекции по истории древней церкви. Т. 4, с. 233—238, 298—299.

Ива, защищая свои положения, пользовался диалектическими приемами и известными логическими построениями Аристотеля[351]. Современники Ивы, профессора Эдесской академии Куми и Проб переводили не только толкования Феодора Мопсуестского «О вочеловечении» (Куми), но и труды Аристотеля Περὶ ἑρμηνείας, Ἀναλυτικὰ πρότερα [352]. Эти переводы сохранились и в несторианской и монофизитской передаче. Последнее говорит о том, что оба направления интеллектуальной жизни сирийцев искали опору в логических положениях, выработанных греками. Проб перевел «Исагогу» и часть «Органона» и один из первых составил комментарий к этому труду Аристотеля.

Нельзя не отметить того факта, что исследователи в значительной степени преувеличивают представление об исключительной роли аристотелизма, не придавая должного значения платонизму и неоплатонизму. Удельный вес этих направлений был весьма значительным в тех философских учениях, которые распространялись и усваивались византийскими греками и сирийцами. Путь традиций платонизма может быть прослежен. Плотин (род. в 205 г. н. э.), воспитанник Александрийской философской школы Аммония, был хорошо знаком с гностической и герменевтической литературой. Из Александрии Плотин переехал в Рим, где стал главой школы неоплатоников. Он умер в 270 г., не «издав» своих сочинений, которые он посылал своему ученику Порфирию, обязав его распространять его трактаты. Несмотря на то что Порфирий оказался не единственным «издателем» Плотина, сочинения последнего стали широко известны именно в его редакции[353].

В Византии греки и сирийцы опирались на Аристотеля, толковали его, но восприняли они его через призму александрийского учения, на котором отразилось глубокое влияние неоплатонизма. Толкования на Аристотеля носили следы философии Плотина, чему неизбежно способствовали труды его ученика Порфирия, имевшие широкое хождение и у греков и у сирийцев[354]. Это обстоятельство и послужило причиной того, что сирийцы передали другим народам Ближнего Востока в своих переводах и комментариях не только философию Аристотеля, его формальную логику, но и теории неоплатонизма, которые получили дальнейшее развитие, в частности у арабов.

---

[351] Tkatsch. Die arabische Übersetzung. Bd 1, c. 57.

[352] Baumstark. Geschichte, c. 101, 102.

[353] П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918, с. 28—29, 31, 37—39.

[354] Там же, с. 302.

Порфирий и его «Исагога» сыграли большую роль в истории средневековой образованности. Сириец по происхождению, уроженец Тира (233 г.), он носил имя Малка, которое сменил на греческое βασιλεύς, измененное в Порфирия. Он учился в Афинах у платоника Лонгина, а затем в Риме — у Плотина, последователем которого и стал. Часть жизни Порфирий прожил в Сицилии, затем вернулся в Рим и умер в 304 г. Основное значение его деятельности заключалось в истолковании, комментировании и распространении учения, сформулированного и развитого его учителем Плотином[355]. Очень существенным вкладом в философские теории было его «Введение» («Исагога»). В краткой форме оно давало представление об основных понятиях, которые были предметом изучения философии, ее фундаментом.

На сирийский язык «Исагога» переводилась неоднократно, новые понятия обогащали язык, уже известные слова осмыслялись в их особом философском значении, осваивались греческие термины, создавались новые отвлеченные представления, которые совершенствовали и уточняли язык.

Еще в V в. сирийские теологи Проб и Куми переводили сочинения Аристотеля, в частности его «Логику»[356]. Проб перевел «Исагогу» и составил к ней комментарий, рукопись которого заключается словами: «Окончено определение и истолкование Исагоги Порфирия, философа, что составил Проб, мудрый священник (*ḳšyš'*), архиатрос и архидиакон Антиохии в Сирии»[357]. В начале текста говорится, что переписчик, не найдя первой части «Исагоги», дал текст и комментарий Проба, начиная со второй половины[358]. Деятельность Проба протекала отчасти в Антиохии, что подтверждается и другими данными, а временем расцвета его творчества следует считать середину V в.[359]; он был современником Ивы, профессора школы и епископа Эдессы. Интересно отметить, что Проб занимал видное положение одновременно и как светское, и как духовное лицо. Его официальный статус архиатра (старшего врача) города Антиохии был чрез-

---

[355] A. Freimann. Die Isagoge des Porphyrius in der syrischen Übersetzungen. B., 1897, с. 7 (далее: Freimann. Die Isagoge des Porphyrius).

[356] Tkatsch. Die arabische Übersetzung. Bd 1, с. 57—58.

[357] Die Handschriften.— Verzeichnisse der königl. Bibliothek zu Berlin. 23 Bd. Verzeichniss der syrischen Handschriften von E. Sahau. Abt. 1—2. B., 1899; Abt. 1, с. 335 (далее: Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften).

[358] Там же, с. 335.

[359] A. Baumstark. Aristoteles bei den Syrern vom bis VIII Jh. Bd 1. Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische commentare zur εἰσαγωγή des Porphyrius. Lpz., 1900, с. 144 (далее: Baumstark. Aristoteles bei den Syrern).

вычайно высок. Как архидиакон, он был лицом, близким патриаршему престолу.

Перевод и истолкование Пробом «Исагоги» было первым трудом, предназначенным объяснить текст, «до того не комментированный греками и не переведенный сирийцами»[360]. Его перу принадлежат и другие философские сочинения.

Абдишо в своем каталоге объединяет Иву Эдесского, Проба и Куми в одну группу. «Ива, Проб и Куми перевели с греческого на сирийский книги Толкователя и сочинения Аристотеля»,— пишет он[361]. И. Ассемани считал Проба и Куми «докторами» Нисибийской академии[362]. По его словам, они вместе с Ивой, эдесским епископом, переводили книги Феодора Мопсуестского, «Толкователя, или вселенского комментатора», учение которого легло в основу несторианской доктрины, как ее приняли сирийцы. В развитии философских идей несторианами Проб занимает определенное место. Его комментарии на «Исагогу» и особенно на Περὶ ἑρμηνείας свидетельствуют о самостоятельной деятельности в области философии на основе греческих трудов. Хотя сохранились неполные списки толкования Проба[363], но и они дают возможность судить о содержании этого сочинения.

Труд разделен на пять частей, или глав; чтобы отличить перевод текста Περὶ ἑρμηνείας от комментария, текст отмечен буквой *алеф*, а толкование — буквой *пе*. Имеется следующая подпись: «Окончено с помощью благости Господа нашего это толкование на *dpr 'rmnyws*, что составил Проб»[364].

«Исагога» была переведена также Сергием Решайнским, как предполагают исследователи на основании характера перевода. Это сочинение было озаглавлено так: «Слово, составленное одним из философов, называемое по-гречески Исагогой, что переводится на сирийский как введение в познание *m'llt' dywlpn'*»[365]. Содержание его раскрывается в словах, подчеркивающих, что этот труд служит для объяснения «книги о категориях Аристотеля» и деления понятий. Сергий Решайнский (ум. в 536 г.) был, таким образом, вторым переводчиком «Исагоги»; имеется еще один перевод «Введения» Порфирия, приписываемый Афанасию Баладу (ум. в 686 г.)[366].

---

[360] Там же, с. 147.

[361] Ebedjesus. Catalogum librorum syrorum. Ed. J. S. A. Assemanus.— BO. T. 3, p. 1, 1725, c. 85 (далее: Abdīšō'. Catalogus).

[362] Там же, с. 85, примеч. 5.

[363] Tkatsch. Die arabische Übersetzung. Bd 1, c. 58—59.

[364] Wright. Catalogue. P. 3, № 988, c. 1160. *dpry 'rmnyws* греческое название сочинения «Περὶ ἑρμηνείας» в сирийской транскрипции.

[365] Там же, № 987, с. 1156.

[366] Baumstark. Geschichte, с. 168, 257.

Таким образом, в течение 300 лет через каждое столетие появлялся новый сирийский перевод «Исагоги»; сравнение их дает возможность сопоставить греческие и сирийские философские термины. Это сопоставление наглядно показывает попытки переводчиков подыскать слова, более точно выражающие отвлеченные понятия, их стремление придать тому или иному слову новое значение, эквивалентное греческому. В ряде случаев дана лишь транскрипция греческого термина, который затем осваивался и употреблялся в сирийском как свой[367]. С первых строк «Исагоги» речь идет о πέντε φωναί, пяти словах, или терминах, которые играли основную роль в логической системе Аристотеля. Приводим составленную нами таблицу:

gns' — τὸ γένος, *genus*, род

'dš' — τὸ εἶδος, *species*, вид, свойство

dylywt' — τὸ ἴδιον, ἰδιότης, *proprietas*, свое, собственное, особенность

pwršn' — ἡ διαφορά, *diversitas*, различие

gdš' — τὸ συμβεβηκός, — *evenit*, случайное.

Небезынтересно отметить, что Проб и Афанасий Балад употребляли иногда различные слова для перевода с греческого. Так, для κοινονία Проб дает *šwtpwt'*, а Афанасий — *gwny'*, а для понятия διαφορά Проб употребляет эквивалент *pwršn'*, а Афанасий — *šwḥlp'*[368]. Сирийский перевод Афанасия Балада, представленный кодексом 248 Парижской Национальной библиотеки[369], не отвечает какой-либо одной из известных греческих рукописей «Исагоги», а, скорее, воспроизводит некий общий сводный текст и в ряде случаев подтверждает чтение Боэция[370].

Остановившись более подробно на судьбе «Исагоги» в сирийской среде, мы имели возможность убедиться в том, как воспринимались философские знания, служившие основой для занятий в высшей школе, для толкования Писания, для гомилетики, для теологических дискуссий.

В общем развитии философских взглядов несториан несомненную роль сыграл католикос мар Аба I (540—552), в течение ряда лет бывший профессором Нисибийской академии. В годы с 525 по 530 он совершил путешествие в сопровождении некоего Фомы, уроженца Эдессы, хорошо знавше-

---

[367] Изложение Пробом «Исагоги» Порфирия по рукописи Берлинской библиотеки 89 (Sachau 226) f. 4b—12b в немецком переводе см.: Baumstark. Aristoteles bei den Syren, c. 148—156.

[368] Freimann. Die Isagoge des Porphyrius, c. 12.

[369] H. Zotenberg. Catalogues des manuscrits syriaques et sabéen (mandaites) de la Bibliothèque Nationale. P., 1874, c. 201.

[370] Freimann. Die Isagoge des Porphyrius, c. 24.

10 Зак. 169

го греческий язык. Мар Аба и Фома побывали в Палестине, Египте, в областях Византии и в Константинополе. Во время своих странствий они встретились с Козьмой Индикопловом, позаимствовавшим теорию «мироздания несториан у божественного мужа», будущего католикоса Абы I. Несмотря на жизнь, полную тревог, семилетнюю ссылку в Азербайджан и трехлетнее заключение (549—551), мар Аба сумел сделать переводы с греческого древнейшей несторианской литургии, написать экзегетические труды и юридический трактат о браке, в котором он особенно восставал против единокровных брачных союзов, принятых у персов[371].

Самое положение сирийских христиан в государстве Сасанидов в результате их преследования зороастрийским клиром и вследствие раскола в самом христианстве на сторонников никейского вероисповедания и монофизитов было весьма сложным. В острой полемике против многочисленных инакомыслящих они оттачивали философские аргументы, развивали свои положения с логической последовательностью и в ряде случаев даже превосходили собственных учителей — греков.

Павел, митрополит Нисибина (ум. в 571 г.), известный под именем Павла Перса, фигурирует как один из участников большого ученого спора в Константинополе[372]. Именно ему приписывают положения и формулировки в споре с манихеем Фотином, сохранившиеся в «Disputatio». Возможно, речь идет здесь о другом лице, однако несомненно, что эти положения были результатом и развитием взглядов, господствовавших в Нисибийской академии. Это засвидетельствовано и Юнилием Африканом[373], который связывает свою «Instituta regularia divinae legis» с поучениями некоего мужа «по имени Павел, перса родом, который был обучен в школе в городе Нисибине». Далее он характеризует эту школу как центр *ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica ordine et regulariter traditur*[374]. Юнилий, следовательно, подтверждает, что в Нисибийской академии велись систематические занятия, включавшие такие светские предметы, как грамматика и риторика, наряду с толкованием Священного Писания, а занятия вели профессора, *magistri publici*. Возможно, что именно Павла Перса слушал Юнилий Африкан в Визан-

[371] См.: Мар Аба I; Mar Aba I.
[372] Baumstark. Geschichte, c. 121.
[373] H. Kihn. Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg, 1880, c. 468.
[374] Там же, с. 468.

тии[375]. Система его толкования и последовательного изучения Писания были освоены Юнилием и закреплены в его латинском трактате.

Нельзя не отметить, что интерес шаханшаха Хосрова I к различным философским и религиозным учениям, несомненно, сыграл благоприятную роль для положения христиан в Иране. Что касается Хосрова II, то его толерантность и даже склонность к христианству допускали соперничество монофизитов и несториан при дворе, так как то одним, то другим покровительствовали жены и вельможи шаханшаха[376].

В этой связи следует назвать трактат по логике, написанный Павлом Персом под воздействием «философа Аристотеля», посвященный «счастливому Хосрову, царю царей», «творящему добро людям»[377]. Другой трактат того же ученого известен в переводе Севера Себохта «с персидского», т. е. с пехлевийского[378]. Известно, что Хосров в своей библиотеке сосредоточил ряд книг по философии, а посвящение Павла указывает на благоприятное, снисходительное отношение со стороны Хосрова к сирийцам.

В наши задачи не входит обзор богословской и экзегетической литературы сирийцев, но следует указать на высокий уровень многочисленных комментариев на книги Ветхого и Нового завета, толкований литургии, переводов и самостоятельно написанных проповедей, стихотворных мимр и восхвалений. Следует особо отметить значение сочинений исторического характера, таких, как биографии, жития, мученичества, которые дошли до нас в большом количестве и позволяют установить целый ряд исторических фактов, проследить развитие сирийской образованности, письменности, определить пути распространения и степень усвоения христианства в различных областях Востока. Мученичества сасанидского периода истории Ирана содержат неоценимые детали, бытовые подробности, характеристики отдельных лиц, которые дают возможность по-новому увидеть и описать жизнь разных слоев населения, начиная с крестьянства, ремесленников, торговых людей и кончая двором и гаремом

---

[375] Labourt. Christianisme, c. 167; Baumstark. Geschichte, c. 121; PS, c. 117—118.

[376] Н. Пигулевская. Византия и Иран на рубеже VI и VII в.— ТИВАН. Вып. 46, 1946, с. 234—249 (далее: Пигулевская. Византия и Иран).

[377] Anecdota syriaca ed I. P. N. Land. T. 1—4. Lugduni Batavorum. 1862—1875. T. 4, c. 1—32 syr., 1—30 lat.; E. Renan. De philosophia peripatetica apud Syros.— JA. Sér. 4. T. 19, 1852, c. 19 (далее: Renan. De philosophia peripatetica apud Syros).

[378] Райт. Краткий очерк, с. 85.

шаханшаха, и сделать некоторые выводы об экономическом и социальном положении классов-производителей.

Такое же значение имеют хроники или истории отдельных областей, городов, монастырей, представляющие богатый по содержанию и разнообразный материал. Достаточно назвать «Хронику» Иешу Стилита, посвященную Эдессе, или историю Карка де Бет. Селох, истории области Марги или монастыря Бет Абе. Обзор этих сочинений может быть темой особой монографии, посвященной историческим источникам на сирийском языке.

Стремясь установить уровень развития науки у сирийцев, нельзя не обратить внимания и на развитие отдельных дисциплин, которые были предметом исследования преимущественно монофизитов, сыгравших меньшую, чем несториане, роль в распространении сирийской культуры. Общий язык, живые связи, даже полемика послужили основой для того, чтобы научные данные трудов монофизитских авторов, как и несторианских, стали общим достоянием как тех, так и других. Достаточно назвать в этой связи Филоксена Маббогского (ум. около 522 г.), страстного последователя Севера Антиохийского и доктрины монофизитов, и Симеона, епископа Бетаршама (ум. в Константинополе до 548 г.).

Филоксен широко известен как автор перевода на сирийский язык Евангелия, не совпадающего со старой версией Пешитты[379]. Он много писал на догматические и аскетические темы и оставил большое число посланий, в которых проповедовал свои взгляды.

Симеон трижды побывал в Константинополе, проповедовал христианство и монофизитские взгляды в восточных областях Ирана. Его перу принадлежит послание, в котором он описывает официальный переход персидской христианской церкви в руки несторианских епископов. Особенно замечательно его письмо 524 г. к Симеону, епископу Габулы, о химьяритах и гонениях, учиненных иудействующим царем Зу-Нувасом в Йемене против христиан[380].

Литературная деятельность Иакова Серугского (ум. в 521 г.) дала монофизитам многочисленные стихотворные и ритмические *мимры*, посвященные истолкованию Писания, литургии, таинств. Его гомилетика и проповеди охватывают разнообразнейшие темы из истории раннего христианства.

---

[379] Там же, с. 51—53. См. также: PS, с. 147—150.

[380] Райт. Краткий очерк, с. 56; Baumstark. Geschichte, с. 145—146; PS, с. 151; издание текста послания см.: Acta martyrum et sanctorum ed. P. Bedjan. T. 1—7. Parisiis, 1890—1897. T. 1, с. 372—397 (далее: Acta martyrum).

Его литературное наследие необозримо, он обогатил сирийскую литературу и новыми догматическими положениями[381].

Страстно проповедовавший доктрину монофизитов, Иаков Барадей (ум. в 578 г.) оставил богословские труды, и по его имени сирийские монофизиты стали называться яковитами. Им принадлежат многочисленные полемические трактаты, относящиеся к тому же VI в.[382]. Духом воинствующего монофизитства проникнуты и сочинения Иоанна Эфесского (ум. в 586 г.) — «История церкви», доведенная им до 585 г., и «Жития восточных святых». Они сохранили множество фактов и сведений, которые сообщил этот свидетель бурной идеологической борьбы в Византии и на Ближнем Востоке[383].

Оригенистическая философия нашла свое выражение в сочинениях Стефана бар Судаили (ум. около 550 г.), эдесского монаха, воспринявшего в Египте учение Евагрия от его ученика Иоанна. Под псевдонимом Иерофея Стефан написал книгу «О сокрытых тайнах Божиего дома», в которой проповедовал идеи апокатастасиса и ярко выраженного пантеизма. Трактат, получивший широкое распространение не только у сирийцев[384], но и на всем Ближнем Востоке, привлек внимание исследователей и изучался детально[385].

Для сирийской образованности VI век был временем расцвета не только в области теологии, но и других дисциплин, в частности алхимии и медицины; особое внимание им уделяли монофизиты, в числе которых в первую очередь следует назвать Сергия Решайнского.

7. Сергий Решайнский

История сирийской науки, сыгравшей значительную роль в раннем средневековье, является одним из интереснейших, но в то же время наименее изученных вопросов. Наряду с историческими сочинениями научные трактаты сирийских авторов говорят о высоком уровне культуры, о широте запросов и интересов сирийцев, занимавших передовое, ведущее положение среди народов Ближнего Востока.

Богатая городская верхушка была заинтересована в рас-

---

381 Baumstark. Geschichte, с. 148—158; PS, с. 97—101.

382 PS, с. 153; Baumstark. Geschichte, с. 174.

383 Baumstark. Geschichte, с. 181; Н. Пигулевская. Сирийские источники по истории народов СССР.— ТИВАН. Вып. 21, 1941 (далее: Пигулевская. Сирийские источники).

384 PS, с. 96.

385 A. L. Frothingham. Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the book of Holy Hierotheas. Leyden, 1886; J. Hausherr. L'influence du «Livre de S. Hierotheus».— OCh. 30 (1933), с. 176—211.

пространении грамотности и знаний, необходимых для практической деятельности. Высшие клирики, в руках которых находилось образование, шли навстречу этим требованиям. Знания давали им возможность вести пропаганду, направленную на закрепление колоний за сирийскими торговцами, что, в свою очередь, упрочивало экономическое положение клира. Школьное образование, включавшее экзегезу, философию, медицину и другие науки, достигло у сирийцев высокого развития. Значение научной сирийской литературы и ее своеобразие все еще недостаточно признаны.

Как уже отмечалось, наряду с клерикальным направлением образования развивались и светские науки, среди которых видное место заняла медицина. Медицина, так же как математика и география, с древнейшего времени была наукой, в которой практический опыт сочетался с теорией.

Большое значение имели сирийские переводы греческой научной литературы для развития арабского знания. Редкий арабский перевод с греческого не восходит к сирийскому, и это касается как философских, так и медицинских сочинений[386].

Научная мысль античного мира, достигшая во многих отношениях большой высоты, как наука «языческая» не была популярна ни в самой Византии, ни в ее сирийских провинциях. Властным деспотизмом Юстиниана из Афин были изгнаны в 529 г. «языческие» философы, но в Александрии и Константинополе академии продолжали свою деятельность.

Сирийский писатель Иоанн Эфесский состоял одним из инквизиторов при дворе императора Юстиниана, он насильно вводил христианство, уничтожал памятники «языческого» искусства и «эллинские» книги, предавая их огню.

В области научной мысли выделялись течения, которые стремились противопоставить клерикальные представления античному знанию. Так, неверная и несовершенная теория скинееподобной формы земли противополагалась представлению «язычников» о сферической ее форме. Сторонниками первой были сиро-персидский деятель первой половины VI в. мар Аба I и «перенявший» у него эту теорию грек Козьма Индикоплов. Представителями другого направления, признавшего античное знание, являлись александриец Иоанн Филопон и его ученик Сергий (Саргис) Решайнский.

Сергий сочетал теорию с широкой практической деятельностью медика.

Специальные диагностические медицинские книги давали

---

[386] M. Steinschneider. Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen. T. 1—3. Lpz., (Abdr. aus dem Centralblat für Bibliothekswesen. Beiheft...). 1889, H. V, c. 30—33; 1893, H. XII, c. 10—138.

какое-то руководство в искусстве распознавания болезней и их лечения, в определении заболеваний внутренних органов и были необходимы сирийским врачам. Несомненно, однако, что они, как и их греческие собратья, жили огромным, накопленным веками опытом. Приемы врачевания усваивались в школе и переходили от учителя к ученику, нередко от отца к сыну. Известны ученые семьи врачей: так, Александр Тралльский перенял свое искусство у отца, сирийцы Бохтишо были врачами в нескольких поколениях, Хунайн ибн Исхак имел верных сотрудников в лице сына Исхака и племянника Хубайша.

Врачи занимали в то время особое положение в обществе. Среди них были лица, получавшие звание старших врачей. Звание архиатра пришло из римской эпохи, когда медицинское обслуживание города было известным образом регулировано. Большая часть врачей вербовалась из рабов и вольноотпущенников, которые выполняли эту функцию под руководством свободных. Последние занимали должность старших врачей (*supra medicos*). Звание главного врача (архиатра) получали: 1) императорские врачи (*archiatri sacri palatii*), 2) провинциальные врачи (*archiatri municipales*, или *populares*), которые выполняли функции главных муниципальных врачей в городах (в эллинистических городах такой врач назывался ἀρχιατρός πόλεως), 3) практикующие врачи Рима и Константинополя, 4) заведующие медицинскими школами, их главные руководители (*archiatri scholares*)[387]. В эпоху Галена (II в. н. э.) такого рода разделение существовало полностью. Звания эти сохранились и в византийское время, поэтому Сергий носил звание старшего врача города Решайна (ἀρχιατρός πόλεως). Интересно отметить, что Сирийский законник (юридический сборник, составленный в последней четверти V в.) воспроизводит статью кодекса Феодосия, освобождавшую врачей от уплаты подати.

«Врачи и учителя по всем предметам, которые живут в городах и в предместье, освобождаются от всякой подати, именно: они не платят ни подушную подать, ни *хрисаргир*, их нельзя принуждать быть попечителями сирот или кураторами, так как врачи — врачуют тела, а ученые — души»[388].

Таким образом, врачи не платили «подушной подати», которая взималась с сельского населения дольше, чем с городского, а в городе они были избавлены от *хрисаргира* — подати, которая выплачивалась со всякого ремесла и тор-

[387] T. Puschmann. Handbuch der Geschichte der Medizin. Jena, 1902, c. 583—585.

[388] Syrisch-Römisches Rechtsbuch aus dem V Jahrh. Hrsg., übers. und erl. von K. L. Bruns und E. Sachau. Lpz., 1880, §116, c. 32.

говли. От нее особенно страдали беднейшие классы. Отмена этой подати в 489 г. была встречена с большой радостью[389].

В отношении выплаты подати врачи, следовательно, были поставлены в привилегированное положение.

Сергий Решайнский был одним из передовых людей своего времени, сочетавшим разносторонние знания и теоретическую подготовку с практической деятельностью. Искусный врач, автор самостоятельных трактатов, один из первых переводчиков Аристотеля и Галена на сирийский язык, он надолго сохранил престиж в средневековой науке Ближнего Востока.

«Были также среди сирийцев и замечательные врачи, как Саргис Решайнский, который первым перевел книги философские и медицинские с греческого на сирийский»,— сообщает сиро-арабский писатель XIII в. Григорий Абу-л-Фарадж бар Эбрей[390].

Уже в V в. сирийцы занимались переводами с греческого в Эдесской «школе персов». Разгромленная Зеноном (489 г. н. э.), она продолжала свое существование и деятельность в Нисибине на персидской территории. В Персии же в течение веков процветала медицинская школа в Гунди Шапуре, которая, с одной стороны, была связана с древней местной культурой, с другой стороны, восприняла от пленных греков «эллинскую мудрость» в искусстве врачевания. Там нашли себе убежище неоплатоники, «язычники», изгнанные из Афин Юстинианом.

Всякий раз, когда ставят вопрос о научной литературе на Ближнем Востоке, имя Саргиса включают в начало списка ученых, а также комментаторов и переводчиков античных сочинений. О нем неоднократно сообщают как сирийские, так и арабские писатели, называют его «знатоком греческого языка», «философом» и упоминают как искусного врача. В его лице сирийская литература имеет тип энциклопедиста, охватившего ряд областей знания в том виде, который был известен и другим писателям-схоластикам. Энциклопедизм порождался прежде всего отсутствием дифференциации в науке, так как философия граничила с естественными науками, которые, в свою очередь, непосредственно соприкасались с медициной. Ученость приобретала всеобъемлющий характер с тягой к авторитетам. Это направление удержалось в течение

---

[389] Euagrius. The ecclesiastical history. Ed. by Bidez and Parmentier. L., 1898, § 39, c. 136—139; Хроника Иешу Стилита, с. 57—58.

[390] P. Y. Bruns, G. G. Kirsch. Bar Hebraei chronicon syriacum e codd. Bodleianis. Vol. 1—2. Lpz., 1789; Text, c. 62 (далее: Bar Hebraei chronicon syriacum); P. Bedjan. Gregorii Barhebraei chronicon syriacum. P., 1890.

всей феодальной эпохи как на Востоке, так и на Западе. Если сопоставить самостоятельные труды и переводы Сергия Решайнского с литературным наследием Исидора Севильского и Беды, то между ними окажется много общего. Те же темы, та же широта, энциклопедизм их трудов. Но сирийца отличает от западных схоластиков еще и специальный интерес к медицине, которую он осваивает наравне с философией и естествознанием.

Из трудов решайнского архиатроса сохранилась до нашего времени лишь небольшая часть, но даже из этого издано очень немногое. С опубликованием новых источников на арабском языке, сообщающих о его переводах[391], литературная деятельность Сергия может быть освещена с большей полнотой. Это особенно важно, потому что целый ряд упоминаемых в них переводов утерян, а о принадлежности некоторых Саргису ранее даже не было известно.

Сохранившиеся факты из биографии архиатроса немногочисленны, но достоверны, так как о них сообщает почти современный ему источник. Хроника псевдо-Захарии Митиленского, составленная на сирийском около 569 г. (греческий текст начала VI в., с которого переведена хроника, утерян), сообщает, что Сергий был «муж красноречивый, начитанный во многих греческих книгах и в учении Оригена». Свою ученость он приобрел в Александрии, где в течение некоторого времени слушал лекции у «разных учителей». Он пришел в Александрию со знанием греческого языка и склонностью к медицине, получив первоначальное образование у себя на родине. Одну из книг Галена («De causis et simptomatibus), трактующую о видах болезней, их причинах и симптомах, Сергий перевел с греческого дважды. Первый перевод был сделан до того, как он побывал в Александрии, второй же — после его возвращения оттуда[392]. Следовательно, он знал греческий язык и изучал врачебное искусство еще до путешествия в Александрию, где учителем Сергия стал Иоанн Филопон, ученик Аммония, составляющий комментарии на Аристотеля и толковавший «Исагогу» Порфирия. Несправедливо мнение о том, что деятельность сирийского ученика Иоанна заключалась лишь в переводах и интерпре-

---

[391] G. Bergsträsser. Hunain ibn Ishāk über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen zum erstenmal hrsg. und übers. von G. Bergsträsser. Lpz., 1925 (AbhKM. Bd 17, № 2) (далее: Bergsträsser. Hunain ibn Ishāq); G. Bergsträsser. Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie.— AbhKM. Bd 19, № 2, 1932 (далее: Bergsträsser. Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie).

[392] Bergsträsser. Hunain ibn Ishāq, §14 c. 9—10.

тации всего того, что он усвоил на лекциях своего учителя[393]. Сергий, как будет показано ниже, написал ряд самостоятельных трактатов и работ. Отмечу, что у того же Филопона имеются два медицинских сочинения, до настоящего времени не изданные[394]. Следовательно, и в этом отношении Сергий разделял вкусы и интересы своего александрийского учителя. В области философии он был перипатетиком, в медицине — последователем Галена.

Практическая деятельность Сергия в качестве медика протекала в Месопотамии, в городе Решайне, расположенном на реке Хабор.

Сергий славился как искусный врач. Отличаясь блестящим красноречием, он прекрасно владел сирийским устным и письменным языком и был весьма сведущ в «книгах медицинских» и «во врачевании тела»[395].

Его обвиняют в «любви к деньгам» и в «дурных обычаях»: по сообщению источников, он был неумеренно «женолюбив»[396].

Клерикальные интриги заставили его перебраться в Антиохию, оттуда — в Рим. Из Рима он выехал с Агапитом I в Константинополь, где умер внезапно, быть может насильственно, за несколько дней до кончины своего спутника, дата смерти которого падает на 6/22 апреля 536 г.

Как переводчик и писатель Саргис был очень плодовит. Часть его сочинений дошла до нас. Особенно ценна рукопись Британского музея VII в. (add. 14658), написанная четкой эстрангелой на пергаменте. Кроме того, отдельные трактаты сохранились в рукописях того же музея (add. 14660 и 14661, VI или VII в.; add. 17156, VIII в.) и в рукописи Берлинской библиотеки (Sachau, № 88), переписанной в 1260 г.[397].

По содержанию сочинения и переводы Саргиса можно разделить на три основные группы: сочинения философские, натурфилософские и медицинские. Из философских переводов

---

393 G. Furlani. Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern.— AfGPhS. Bd 37. N. F. 30. H. 1—2, 1925 (далее: Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern).

394 Christ. Geschichte der griechischen Literatur. 6-te Auflage. München, 1924, Bd 11/2, c. 1068, 1097 (далее: Geschichte der griechischen Literatur).

395 The Syriac chronicle known as that of Zacharias of Mitylene, transl. into Engl. by F. J. Hamilton and E. W. Brooks. L., 1899, c. 266—268 (далее: The Syriac chronicle); Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. Ed. J. B. Abbeloos et T. I. Lamy. T. 1—3. Parisiis — Lovanii, 1872—1877. T. 1, стб. 205—208 (далее: Bar ʿEbraiā. Chronicon ecclesiasticum).

396 Там же.

397 Wright. Catalogue. P. 3, c. 1154 и сл.; Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften. T. 1, c. 321.

сохранился сирийский текст книги о категориях Аристотеля (рукопись Британского музея)[398]. С. Шюлер приписывал этот перевод Иакову Эдесскому[399]. В настоящее время его автором считают Сергия[400]. Ему же принадлежит и перевод «Исагоги» Порфирия, которая озаглавлена в сирийском тексте: «Трактат (*mmll'*), составленный одним из философов, называемый по-гречески εἰσαγωγή, что на сирийский переводится как введение в науку (*m'lt' dywlpn'*)»[401]. За «Исагогой» следует наглядная таблица деления понятий. Среди сирийских рукописей Ленинграда есть рукопись (ГПБ, Сир. фонд, Б. II, 54), содержащая подобную таблицу, которая имеет, однако, свои особенности. «Исагога» была широко распространена в средневековых школах в качестве пособия для изучения философии[402].

Трактат о душе «Περὶ ψυχῆς», приписываемый Аристотелю, но ему не принадлежащий, известен также в сирийском переводе Сергия[403].

Но решайнский врач не только переводил, он стремился истолковать и по-своему изложить на сирийском языке логику и философию.

Его самостоятельный трактат по логике (*pwšḳ' dmlylwt'*) известен в двух версиях — в пространной (Брит. муз., add. 14658) и краткой, под названием «Сочинения архиатроса Сергия Решайнского о категориях Аристотеля»[404]. Трактат разделен на семь книг, или глав, причем каждая, за исключением последней, имеет еще синоптический обзор содержания. Трактат адресован, как и ряд других трудов Сергия, его другу Феодору Мервскому (в Мерве была сирийская колония, откуда вышел ряд сирийских учителей и писателей, например Ишодад Мервский). Феодор просил дать ему руководство по логике, которое и было составлено Сергием. Автор трактата часто ссылается на Аристотеля; иногда говорится: «Аристотель и прочие философы»[405]. Несмотря на то что в Лондонской рукописи утерян ряд листов, общая схема трактата может быть восстановлена. Сирийский текст не

---

[398] Add. 14658; Wright. Catalogue. P. 3, c. 1154, № 4.

[399] S. Schüler. Die Übersetzung der Categorien des Aristoteles von Jacob von Edessa. Erlangen, 1897.

[400] Wright. Catalogue, P. 3, c. 1154, № 2.

[401] G. Sarton. Introduction to the history of science. Vol. 1. From Homer to Omar Khayyam. Baltimore, 1927, c. 424 (далее: Sarton. Introduction to the history of science).

[402] Freimann. Die Isagoge des Porphyrius.

[403] Renan. De philosophia peripatetica apud Syros, c. 320, 330.

[404] Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften.— № 88. T. 1, c. 327; № 21, л. 83b—104a.

[405] Wright. Catalogue. P. 3, c. 1155, стб. 1.

издан, но наиболее существенные фрагменты опубликованы в итальянском переводе Г. Фурлани[406].

Главным источником для сирийца был комментарий его александрийского учителя Иоанна Филопона на категории Аристотеля[407].

В первой главе Сергий дает определение логики и выясняет то положение, которое она занимает в системе наук. «Логика есть „инструмент" философии,— говорит он,— поэтому и Аристотель изложил ее прежде, чем обратился к учению о природе и к метафизике». Выявляя смысл учения о категориях (вторая глава), Сергий указывает вслед за Ямблихом, что под категориями Аристотель понимал простые понятия. Далее следует толкование учения о роде и виде и пространное объяснение омонимов и синонимов. Третья глава посвящена анализу понятий субстанции и акциденции; четвертая — количеству, определению пространства и времени; пятая — учению об отношении; шестая глава трактует о качестве; седьмая — о противоположностях, изменениях, приоритете и т. д.[408].

Из двух трактатов, содержащихся в той же рукописи Британского музея, один носит название философского трактата (*mmll' pyllwspt'*) и принадлежит сирийскому ученому Ахудэммеху (ум. в 575 г.); второй трактат об отрицании и утверждении, включающий парафразы на Аристотелево сочинение «Περὶ ἑρμηνείας», составлен Сергием[409]. Анонимное послание в трех частях (рукопись Э. Захау № 88) Э. Захау справедливо отнес к Сергию[410]. Третья часть послания представляет собою схолии на термин σχῆμα в том смысле, как он употреблен «в конце сочинения „Analytica"»[411].

Эти схолии с именем Сергия имеются в рукописи Британского музея[412]. Есть все основания предполагать, что и остальные части послания принадлежат тому же автору. Первая из них содержит рассуждения о сочинении Аристотеля «Περὶ ἑρμηνείας», а вторая — об «Аналитике» и ее связи с прочими сочинениями Аристотеля.

---

[406] G. Furlani. Sul trattato di Sergio di Rêsh'aynâ circa le categorie.— RTSFR. Vol. 3, № 2, 1922, с. 135—172.

[407] Geschichte der griechischen Literatur, Bd. 2. P. 2, с. 1067—1068; Текст Филопона издан: Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 13, 1.

[408] Furlani. Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern, с. 17—20.

[409] Wright. Catalogue. P. 3, с. 1155, § 5, 6.

[410] Sachau. Verzeichniss der syrischen Handschriften. T. 1, с. 325, №. 18, л. 74a—78a.

[411] Aristoteles. Analytica priora, cap. 7.

[412] Wright. Catalogue. P. 3. Add. 14660, № 6, л. 79b.

Сохранился еще один трактат Сергия о роде, виде и индивиде на основании учения того же Аристотеля[413].

Натурфилософские сочинения и переводы Саргиса являются как бы связующим звеном между его философскими и медицинскими интересами. Он перевел перипатетический трактат «О Космосе к Александру» («Περὶ κόσμου πρὸς 'Αλέξανδρον»), одноименный сочинению Аристотеля[414]. Ему принадлежат трактаты по физике и этике и сочинение «О причинах Космоса». В заглавии последнего указано, что оно составлено «соответственно учению философа Аристотеля» и посвящено учению о сферической форме вселенной. Автор анализирует вопрос о движении тел вообще и о причинах движения небесных тел в частности. Кругообразно движется небо, оно приводит в движение семь планет, которые, в свою очередь, движут весь подлунный мир. Источниками для этого трактата послужили части Аристотелевой физики, сочинения «Περὶ οὐρανοῦ» и «Περὶ κόσμου»[415]. С этими работами связано и послание, обращенное к тому же Феодору Мервскому,—«О том, что нам известно о влиянии луны, в соответствии со взглядами астрономов»[416]. Послание написано на основании известного сочинения Галена «О критических днях». Сирийский текст послания Сергия «О луне» издан[417]. Его дополняет краткое сообщение «О движении солнца»[418].

Небольшой трактат Сергия посвящен названиям знаков Зодиака, которые он дает согласно школе Бардесана, астрология которого была связана с древним халдейским учением о звездах и планетах. Интересно в связи с этим отметить, что в рукопись, содержащую почти исключительно переводы и сочинения Сергия Решайнского, включена и «Книга законов стран» Бардесана (Брит. муз., add. 14658). Поскольку рукопись ранняя (VII в.), можно предположить, что в собрании книг архиатроса находилось и сочинение знаменитого гностика, переписанное впоследствии вместе с его трудами.

Следует отметить, что в области астрономии Сергий был не только проводником греческого учения, но и продолжателем традиций, уходящих своими корнями глубоко в древнюю науку сиро-халдеев и персов. Того же Бардесана Сергий упоминает в своем трактате о категориях (глава ше-

---

413 Wright. Catalogue. P. 3.

414 P. de Lagarde. Analecta syriaca. L., 1855, c. 134—158.

415 Furlani. Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern, c. 21—22; G. Furlani. Il trattato di Sergio di Rêsh'aynâ sull' universo.— RTSFR. Vol. 4, № 1, 1923, c. 1—22.

416 Wright. Catalogue. P. 3, add. 14658, № 12.

417 Sachau. Inedita syriaca, c. 101—125.

418 Там же, с. 125—126; Renan. De phylosophia peripatetica apud Syros, c. 322.

стая), где он приводит его точку зрения, изложенную в сочинении «О качествах». Бардесан разделял взгляды тех стоиков, которые считали, что качества, присущие телам, суть тела. Сергий полемизирует с этими воззрениями, утверждая, что такое качество, как цвет, не есть тело. Он и в этом случае обнаруживает свою самостоятельность и знакомство с сирийской философией предшествующего периода, которые сочетает со знаниями, почерпнутыми в Александрийской школе.

Сергию приписывается также сирийская версия «Геопоники», которая имеет большое значение для терминологии, связанной с агрикультурой, и содержит ряд важных ботанических названий[419].

Этот перевод содержит интересный материал для истории сирийской фармакологии, так как в нем даны сирийские эквиваленты наименований тех растений, которые применялись как лечебные средства современной Сергию медициной.

Общее направление интересов решайнского врача вполне отвечает и алхимии. Имя Сергия упоминается в числе занимавшихся изготовлением золота[420]. В греческой алхимической литературе с именем Сергия связан рецепт Кретиена об изготовлении таинственной воды — эликсира для получения золота. В дальнейшем еще придется остановиться на теории вещества, которую разделял Сергий и которая в течение всей феодальной эпохи занимала умы алхимиков и философов.

Самостоятельных сочинений по медицине, принадлежащих Сергию, не сохранилось, но во фрагментарном виде дошли его переводы книг Галена, таких, как «Ars medica», «De alimentorum facultatibus» и «De simplicium medicamentorum»[421].

Этим исчерпывались сведения о его медицинских трудах, которые были известны до опубликования книги Хунайна ибн Исхака (809-10—873) о сирийских и арабских переводах Галена. Хунайн, известный врач, превосходно владевший греческим языком и переводивший с одинаковой легкостью на сирийский и арабский языки, был продолжателем традиций и работ Сергия по переводам греческих медицинских книг. В 1925 г. в библиотеке Константинополя была найдена книга Хунайна, в которой тот сообщал исчерпывающие

---

[419] P. de Lagardius. Geoponicon in sermonem syriacum versorum, quae supersunt. Lipsiae, 1860 (далее: Lagardius. Geoponicon); Baumstark. Geschichte, с. 171.

[420] Berthelot et Ruelle. Collection. Texte, с. 26; Traduction, с. 27.

[421] Райт. Краткий очерк, с. 64—65.

сведения о переводах Галена на сирийский и арабский языки[422]. Новый материал был с успехом использован для истории арабской медицины[423], но данные, которые касались Сергия Решайнского, до настоящего времени не привлекали внимания. Между тем Хунайн сообщает о 26 книгах Галена, переведенных Сергием на сирийский, и дает оценку качества того или иного его перевода.

Интересны сведения относительно требований, предъявляемых к состоянию рукописей, с которых делали переводы. Так, например, Хунайн отмечает, что для одного из переводов Саргис использовал плохой греческий список[424]. Ему самому некоторые рукописи удавалось достать лишь с трудом, после длительных поисков. Уделялось большое внимание и определению точности версии. Хунайн сообщает, что для перевода книги о пульсе решайнский врач использовал ее полный экземпляр, тогда как александрийцы изучали обычно только часть этой книги, пренебрегая другой[425]. Хунайн считывал и производил коллацию текста греческих рукописей и сравнивал греческий с сирийским, причем сам он держал подлинник, а врач Салмавайх — сирийский перевод[426]. Навыки к критической работе создавались веками, это была традиция, которая сложилась у сирийцев еще в период, предшествующий арабскому завоеванию.

Свод Галена («Corpus Galeni») был основным пособием по медицине в Александрийской академии. По свидетельству Хунайна, Сергий первый перевел на сирийский язык наиболее популярные книги Галена.

Сергием были переведены на сирийский следующие книги Галена:

1) «Книга о костях» («De ossibus ad Tirones»).

2) «Книга о мускулах» («De musculorum dissectione»).

3) «Книга о нервах» («De nervorum dissectione»).

4) «Книга о сосудах — об артериях и венах» («De venarum arteriarum que dissectione»).

5) «Книга об употреблении частей тела» («De usu partium corporis humani»), состоящая из 17 разделов. В ней изложено строение отдельных частей тела и указана их взаимная связь и зависимость друг от друга.

Относительно этой работы Сергия Хунайн отзывается не-

---

[422] Bergsträsser. Hunain ibn Ishāq; Bergsträsser. Neue Materialien zu Hunain ibn Ishāq's Galen-Bibliographie.

[423] M. Meyerhof. New light on Hunain ibn Ishāq and his period.— «Isis», 1926, № 8, с. 685—724.

[424] Bergsträsser. Hunain ibn Ishāq, араб. текст, с. 4, § 3, с. 4—5.

[425] Там же, § 17, с. 12.

[426] Там же, § 20, с. 147.

одобрительно, считая, что перевод сделан плохо. Возможно, такая оценка и справедлива, однако следует принять во внимание, что это были первые переводы Галена на сирийский, а на долю Хунайна три века спустя достался гораздо более легкий труд исправления переводов.

6) «Книга об элементах соответственно воззрениям Гиппократа» («De elementis [στοιχεῖα] secundum Hippocratis»). Это сочинение общего характера, излагающее определение четырех элементов по Аристотелю и применение его теории к особенностям человеческого тела. Хунайн утверждает, что Сергий не понял содержания книги и потому исказил ее, а что сам Хунайн дал точный перевод, выполненный по заказу врача Бохтишо. Кроме того, он перевел эту же книгу Галена на арабский язык. Противоречит этим словам Хунайна то[427], что в предисловии «De simplicibus» Сергий очень ясно и четко изложил теорию Аристотеля, к чему мы еще вернемся ниже. Сирийский текст «De simplicibus» опубликован»[428].

Внимание Сергия привлекли и другие книги из Галенова свода, которые касались врачебного искусства, описания болезней, их симптомов и способов лечения, а именно:

7) «Книга об искусстве врачевать» («Ars medica»), сохранившаяся в рукописи VIII в., фрагменты которой изданы[429]. Ее переводили неоднократно и после Сергия[430].

8. «Книга к Главкону» («Ad Clauconem de medendi methodo»), представляющая краткое описание наиболее распространенных болезней. Сирийский перевод был сделан Сергием в то время, когда он не овладел еще в совершенстве искусством перевода[431].

9) «Книга о причинах и. симптомах» («De causis et symptomatibus»), считавшаяся чрезвычайно важной. Она состоит из шести частей: о видах болезней, о причинах болезней, о видах симптомов, о причинах симптомов (с 4-й и по 6-ю части). Именно эту книгу, как было упомянуто выше, Сергий перевел дважды, до и после своих занятий в Александрии[432].

10) «Книга о внутренних болезнях» («De locis affectis»), описывающая заболевания внутренних органов, в которой

---

[427] Bergsträsser. Hunain ibn Ishaq, § 11, с. 7—8.

[428] A. Merx. Proben der syrischen Übersetzung von Galenus-Schrift über die einfachen Heilmittel.— ZDMG. Bd 39, 1885, с. 246—247 (далее: Merx. Proben der syrischen Übersetzung von Galenus-Schrift).

[429] Sachau. Inedita syriaca, с. 88—94.

[430] Bergsträsser. Ḥunain ibn Isḥāq, § 4, с. 5; арабский текст, с. 6.

[431] Там же, § 6, с. 6; арабский текст, с. 7.

[432] Там же, § 4, с. 9; арабский текст, с. 12.

Гален дал диагностику этих заболеваний. Сергий перевел ее дважды: один раз для Феодора, к которому обращен и ряд других его сочинений, а второй — для некоего «человека по имени Елисей»[433].

11) «Книга о пульсе» («De pulsibus»). Многие греческие рукописи, по сообщению Хунайна, содержат не полный текст этой книги, а лишь те разделы, которые были приняты традицией Александрийской школы. В соответствии с этим Сергий перевел семь частей[434], а именно: первые разделы из глав «О видах пульса», «О распознавании пульса», «О причинах пульса» и четыре раздела главы «О прогностике», в частности о том, как можно заранее определить болезни по видам пульса — сильному, слабому, быстрому, медленному и т. д.

Далее в тексте Хунайна сообщается, что полностью это сочинение Галена было переведено ар-Рази. Г. Бергштрессер ошибочно предполагает, что под ар-Рази в данном случае, вероятно, следует иметь в виду Сергия. Речь идет, по-видимому, о младшем современнике Хунайна, ар-Рази (841—926), которому также принадлежит ряд переводов Галена; но в таком случае это сообщение следует считать и позднейшей глоссой, от которых текст Хунайна не свободен[435].

12) Сокращенный вариант книги Галена о пульсе «Synopsis librorum suorum de pulsibus», которую Хунайн считает псевдоэпиграфом[436].

13) «Книга о видах лихорадок» («De typis febrium»). Она переведена Сергием, по мнению Хунайна, плохо[437].

14) «Книга о кризисе» («De crisibus»), определяющая, может ли быть предсказан кризис у больного и в каких случаях. Хунайн исправил перевод Сергия и перевел эту книгу на арабский язык[438].

15) «Книга о днях кризиса» («De diebus dicretoriis»)[439].

16) «Книга о врачевании» («Methodus medendi»), состоящая из двух частей, из которых вторая была написана Галеном много лет спустя после первой. Первые шесть книг Саргис перевел, еще недостаточно владея техникой перевода.

---

[433] Там же, § 15, с. 10; арабский текст, с. 12.

[434] Там же, § 16.

[435] D. Campbell. Arabian medicine and its influence of the middle ages. L., 1926, vol. 1, с. 65—72; H. Ritter und R. Walzer. Arabische Übersetzungen griechischer Ärzte in Stambuler Bibliotheken.— SbPAW, phil.-histor. Klasse. Bd 26, 1934.

[436] Bergsträsser. Ḥunain ibn Isḥāq, § 66, с. 27; араб. текст, с. 33.

[437] Там же, § 17, с. 12.

[438] Там же, § 18, с. 12.

[439] Там же, § 19, с. 13.

11 Зак. 169

Прочие восемь книг он перевел гораздо лучше, после длительной практики[440].

17) Комментарии Галена на прогностику Гиппократа («In Hippocratis Prognosticon commentarii»)[441].

18) Книга о кровопускании против Эразистрата («De venaesectione adversus Erasistratum»)[442]. В античной и средневековой медицине лечение кровопусканием занимало видное место. Школа Эразистрата относилась к этому вопросу отрицательно, и Гален, полемизируя с ее главой, написал свою книгу. Сергий перевел ее и, очевидно, на практике применял методы лечения Галена.

19) Книга о признаках заболевания глаз. Сирийские источники сообщают о частых случаях тяжелых заболеваний глаз у жителей Сирии и Египта, возникающих из-за сухости климата и песчаной пыли[443].

Сергий перевел также ряд книг Галена, касающихся диетики и фармакологии. К ним относятся:

20) «Книга о естественных силах» («De facultatibus naturalis»), которая сообщает о трех силах, воздействующих на тело: силе восприятия, роста и питания[444].

21) «Книга о силах питательных веществ» («De alimentorum facultatibus»), трактующая о диетическом значении отдельных блюд, напитков и прочего[445]. Фрагменты этой книги изданы[446].

22) «Книга о плохих и хороших вкусовых качествах» («De probis parvisque alimentorum sucis») различных питательных продуктов[447].

23) «Книга о смешении» («De temperamentis»). Две первые части ее связаны с теорией элементов Аристотеля. Это обстоятельство побудило Хунайна присоединить их к книге об элементах. Третья часть касается приготовления лекарств, в том числе и их смешения, и примыкает к сочинениям Галена по фармакологии.

24) «Книга о простых лекарствах» («De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus»), посвященная описанию качеств ряда минеральных веществ, действующих как лекарства и содержащихся в соленой и морской воде, глине, камнях, металлах, в некоторых видах деревьев и трав, а

---

440 Там же, § 20, с. 14.
441 Там же, § 91, с. 33.
442 Там же, § 71, с. 28.
443 Там же, § 54, с. 24.
444 Там же, § 73, с. 8—9.
445 Там же, § 74, с. 29.
446 De alimentorum facultatibus, libr. II, cap. VIII; Sachau. Inedita syriaca, с. 94—97.
447 Bergsträsser. Ḥunain ibn Isḥāq, § 76, с. 29.

также перечислению различных согревающих и охлаждающих средств. Части VI, VII и VIII сохранились в сирийском переводе и частично изданы[448]. Хунайн сообщает, что Сергием была переведена только вторая часть этой книги[449].

25) «Книга о составлении лекарств и о том, как их применять в зависимости от характера заболеваний» («De compositione medicamentorum secundum locos»).

26) «Книга о лекарствах, которые могут быть легко найдены» («De remediis parabilibus»). Относительно этой книги Хунайн сообщает, что уже Орибазий не мог найти рукописи такого сочинения Галена. Поскольку в книге масса вздора и фантастики, напрашивается вывод, что она никак не может принадлежать ученому врачу[450]. Очевидно, это одна из тех книг, многочисленные образцы которых мы имеем в средневековой алхимической литературе.

Помимо всех этих сочинений Галена Сергий перевел книгу Пелопса, ложно приписываемую Галену, содержащую комментарий на сочинение Гиппократа о природе эмбриона («In Hippocratis de foetus natura Librorum commentarii»)[451].

Сергию принадлежит также сирийская версия афоризмов Гиппократа[452].

Хунайн дает исчерпывающие сведения о сирийских версиях Галена, что позволяет очертить объем и характер научных трудов Сергия, однако более глубокое представление об этом могут дать лишь полная сводка всех рукописных материалов и тщательное сопоставление свидетельств о его утерянных сочинениях. Если Аристотель стал доступен сирийцам благодаря книгам Сергия, то и учебная библиотека александрийских медиков попала на Восток благодаря его же трудам. Роль Сергия в деле освоения и передачи медицинского знания античности была известна сирийцам и арабам эпохи халифата. В новое время впервые о нем сооб-

---

[448] Merx. Proben der syrischen Übersetzung von Galenus-Schrift, с. 237.

[449] Bergsträsser. Ḥunain ibn Isḥāq, §53, с. 24.

[450] Там же, § 80, с. 30—31.

[451] Там же, § 101, с. 35; в сирийской рукописи ГПБ (Сир., нов. сер., № 10) содержится фрагмент трактата о женских болезнях, принадлежащий некоему врачу Бар Мансуру, до настоящего времени не опубликованный (см.: Пигулевская. Каталог, с. 123—124). Это указывает на то, что сирийские врачи работали и в области гинекологии. Младший современник Бар Мансура, блестящий Александр Траллький, сын врача, сам прославленный врач, в основном всецело опирался на того же Галена и только изложил его по-своему (см.: F. Brunet. Oeuvres medicales d'Alexandre de Tralles. P., 1933).

[452] H. Pognon. Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate. Texte et traduction. 1e partie. Lpz., 1903 (далее: Pognon. Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate).

щил ученый маронит И. Ассемани[453]. С середины XIX в. имя решайнского врача постоянно упоминается сирологами, были напечатаны фрагменты его переводов и самостоятельных сочинений, но его деятельность в целом не получила должного освещения. Э. Ренан видел в нем одного из представителей школы перипатетиков на сирийской почве[454]. Анализируя перевод трактата «О Космосе к Александру», В. Риссель выяснил манеру и правила, которым Сергий следовал в передаче текста на сирийский, и дал высокую оценку его знанию греческого языка[455]. В одной из глав своей диссертации А. Баумштарк собрал сведения о Сергии[456]. В главе о жизни и сочинениях Сергия им допущен ряд неточностей, вызванных тем, что автор любое упоминание в источниках самого имени Сергий относил к решайнскому врачу: так, обращение автора к хронике Иешу Стилита приписано решайнскому врачу неосновательно.

Наиболее глубокий анализ характера переводов Сергия был дан в работах, специально посвященных сирийской «Геопонике» и трактату «О Космосе»[457]. Вопрос о принадлежности Сергию того или другого перевода и суммарный очерк его литературной деятельности можно найти в историях сирийской литературы[458]. Были отмечены некоторые философские сочинения Сергия, но оценка, данная как решайнскому философу, так и вообще работам сирийцев в доарабский период, не вполне соответствует действительному положению вещей[459]. Некоторое внимание было уделено самостоятельным трактатам Сергия о категориях и «О причине космоса»[460], однако анализ их носит формальный характер и лишь бегло касается источников, которые были использованы автором.

Несколько строк о Сергии можно найти у тех исследователей, которые интересовались судьбой греческой литературы на Ближнем Востоке, но ни один из них не дал его

[453] Abʻdīšōʻ. Catalogus, c. 87.

[454] Renan. De philosophia peripatetica apud Syros, c. 320, 330.

[455] Ryssel. Übersetzungen griechischer Klassiker, Bd 1, c. 5—48; Bd 2, c. 10—29.

[456] A. Baumstark. Lucubrationes Syro-Graecae. Lipsiae, 1894, c. 358—438 (далее: Baumstark. Lucubrationes Syro-Graecae).

[457] Lagardius. Geoponicon c. 146; Ryssel. Übersetzungen griechischer Klassiker; P. Lagarde. Gesammelte Abhandlungen. Lpz., 1866, 3. De geoponicon versione syriaca, c. 120.

[458] Райт. Краткий очерк, с. 62—65; Baumstark. Geschichte, c. 167—169.

[459] C. Sauter. Die peripatetische Philosophie bei den Syrern. — AfGPh. Bd 17, 1904, c. 522—526.

[460] Furlani. Meine Arbeiten über die Philosophie bei den Syrern, c. 17—23.

характеристики как философа и медика[461]. В истории медицины Сергию вообще не уделяют места, его игнорируют и в больших трудах по истории науки.

Литературная деятельность Сергия коснулась главных отраслей современной ему науки, которые были предметом изучения в высших школах — академиях Афин, Александрии, Антиохии, Константинополя, составляя общие и специально философские курсы. Сергий не случайно подбирал свои темы: его энциклопедичность имела в основе стремление дать на сирийском языке все то, что составляло основу современного ему «ромейского» образования. Несомненно, что Аристотель был авторитетом для Сергия, но влияние его не ограничивало самостоятельности суждения сирийского перипатетика. Он находил возможным приводить мнения сирийских философов, например Бардесана, и излагал свои взгляды в свободной форме. Учение Аристотеля было воспринято им сквозь призму комментариев Иоанна Филопона, который не всегда умел передать философскую тонкость и четкость, присущие творцу метафизики. Но существенно то, что Сергий все же пользовался сочинениями Аристотеля и в подлиннике, свободно излагал его и комментировал.

Почти все части «Органона» были прокомментированы им или даны в переводе на сирийский.

Можно выразить сомнение относительно того, принадлежит ли Сергию перевод книги «О категориях»; о знакомстве его с этим сочинением свидетельствует трактат по логике «pwšḳ' dmlylwt'», в котором в свободной и самостоятельной форме изложены все основные положения учения о категориях.

Трактат «Περὶ ἑρμηνείας» был использован им в парафразах на отрицание и утверждение; кроме того, Сергий составил краткое изложение и комментарий к этой книге.

Сохранилось его сочинение, посвященное «Аналитике», где он выясняет связь ее с прочими трудами Аристотеля и определяет место, которое она среди них занимает. Подробное толкование термина σχῆμα также восходит к «Аналитике», в заключительной части которой объясняется этот термин.

Логика и риторика были освоены Сергием не только теоретически, но и на практике. Об этом говорит всеобщее признание его блестящего красноречия.

Существует мнение, что сирийским перипатетикам, так же как и ранним схоластам Запада, Аристотель был известен только как логик, и лишь арабы заставили их взяться за ин-

[461] Sarton. Introduction to the history of science, с. 423—424.

терпретацию Аристотелевой физики и метафизики[462]. Действительно, предшественник Сергия Проб не пошел дальше «Органона» и ограничился комментарием на книги «О категориях» и первую часть «Аналитики»[463]. Что же касается Сергия, то хотя у него и нет специальных переводов «Метафизики», но сочинения Περὶ οὐρανοῦ и Φυσικὴ ἀκρόασις были ему знакомы. Он упоминает о написанном им трактате по физике, который до нас не дошел, а его сочинения «О причинах космоса» и «О движении» составлены им на основании натурфилософских взглядов Аристотеля и отчасти Галена. И того и другого греческого писателя он читал в подлиннике и воспринимал их учение, проявляя известную самостоятельность.

Вопреки господствующему мнению философские интересы Сергия охватывали также проблемы психологии и этики. Он является автором трактата по этике и сирийской версии Περὶ ψυχῆς. О трактате известно только из сообщения самого Сергия, а перевод Περὶ ψυχῆς сохранился до нашего времени. В этой области Сергий значительно превзошел современных ему ученых-сирийцев и стоял на одном уровне с лучшими представителями византийской образованности.

Внимание Сергия привлекли сочинения Дионисия Ареопагита с их налетом неоплатонизма и пантеизма. Сергий известен как переводчик его книг на сирийский язык, что также характеризует большой диапазон его интересов.

Как философ, Сергий остается верным учеником Александрийской школы. Как врач, он не выходит из границ, очерченных той же школой для медицинского образования. Свод Галена в значительной части был им усвоен и переложен на сирийский язык. Внутренняя связь между философскими и медицинскими трудами Сергия особенно ясно сказывается в учении о четырех элементах, которое он излагает. Эта теория, поддержанная авторитетом Галена, несколько модифицировала взгляды Аристотеля и в этом виде оказала глубокое влияние на химическую мысль Востока и Запада. Сергий в предисловии к Галенову сочинению о простых лекарствах излагает ее своими словами.

Положения, высказанные Сергием в пространном предисловии, показались А. Мерксу смешными[464]. В этом, как мы считаем, проявилось в корне неправильное отношение к истории науки. Между тем архиатрос выразил мысль, кото-

---

[462] Sauter. Die peripatetische Philosophie, c. 526.

[463] A. Hoonacker. Le traité du philosophe syrien Probe sur les premiers analytiques d'Aristote.— JA. Sér. 9, T. 16, 1900.

[464] Merx. Proben der syrischen Übersetzung von Galenus-Schrift, c. 240.

рая имела большое педагогическое значение. А именно: тот, кто желает постичь что-либо совершенно отчетливо, должен, с одной стороны, усвоить «общие основания» данной науки, а с другой — быть наставлен своим учителем в тонкостях и деталях каждой ее отрасли[465]. Желая обобщить учение Галена о лекарствах, изложенное в тех пяти книгах, которые он оставил без перевода, Сергий сообщает, что «лекарства состоят из четырех элементов», а совсем не из «мельчайших зернышек», которые находятся в воздухе, окружающем решительно все. Полемический выпад против атомизма направлен против теории Демокрита, имя которого, однако, не названо. Лекарства обладают свойствами четырех элементов, под которыми подразумеваются: теплота, холод, сухость и влажность. Эти «простые силы», т. е. свойства, могут иметь различную степень, которая определяется удаленностью их от «среднего кризиса», т. е. некоего нейтрального состояния. Первая степень едва от него удалена, вторая и третья отстоят еще дальше, а четвертый градус таков, что весьма близок к тому, чтобы «причинить телу страдание» и нанести вред, т. е. очень сильное действие.

Сергий сообщает о целительных свойствах сока растений, «о корнях и деревьях, плодах и листьях, семенах и коре» и соответственно свойствам и их степеням говорит «о том, какие из них согревают, какие охлаждают, какие дают сухость и какие влажность». Он останавливается на действии средств, на значении их комбинаций при смешивании лекарств, перечисляет минеральные вещества, служившие для лечения.

Изложенная Сергием теория, которую он заимствовал у Галена, ясна и отчетлива; этим она выгодно отличается от туманных бредней алхимиков позднего средневековья. В то же время она делает понятным, почему Сергия относят к числу алхимиков.

В заключение следует поставить еще один вопрос: каково было качество, а следовательно, и ценность переводов Сергия? В предисловии к «Трактату о космосе» он сформулировал задачи, которые ставил перед собой. Самым тесным образом связывает он сирийскую версию с греческим текстом, заботясь лишь о том, чтобы ничего не было опущено или добавлено, по сравнению с «написанным философами»[466].

Этот принцип проводился подчас в ущерб отчетливости и ясности изложения. Однако он имеет и преимущества, позволяя восстановить вид греческого архетипа. Скрупулез-

---

[465] Там же, с. 244.

[466] Ryssel. Übersetzungen griechischer Klassiker. Bd 1, с. 5.

ность и тщательность, с которой Сергий выполнял свою работу, свидетельствуют как о свободном владении греческим языком, так и о превосходном знании им родного наречия [467].

Восточный перевод передает не смысл подлинника, а по возможности точно воспроизводит отдельные слова и выражения текста. Каждому греческому слову дается соответствующий сирийский эквивалент. В самом этом методе пословной передачи оригинала скрываются причины несовершенства получаемого перевода даже при очень хорошем знании переводчиком обоих языков. Чем более сложной и неясной была та или иная фраза в греческом тексте, тем менее понятной становилась она в сирийском [468]. Недовольство Хунайна переводом Сергия некоторых медицинских сочинений следует объяснить новыми требованиями, которые стали предъявлять к переводам: больше искать смысла, отчетливости, особенно в специальной литературе. Наряду с этим и уровень медицинских знаний стал значительно выше. Сергий сам переводил повторно некоторые медицинские книги, очевидно не удовлетворенный первоначальным вариантом своей работы. Он один из первых в области философии и первый в медицине проделал кропотливый труд приспособления арамейского наречия к понятиям и языку «ромеев».

Размах литературной деятельности Сергия был обусловлен его талантливостью. Ученый-теоретик, последователь философии Аристотеля, увлекшийся пантеизмом Дионисия Ареопагита, он в то же время был человеком страстей. Обладая философским складом ума, он стал замечательным врачом и талантливым литератором, надолго определившим судьбу научной сирийской литературы.

Три века спустя его слава как писателя, переводчика и врача была еще настолько велика, что сравнение с ним считалось наивысшей похвалой, какую только можно было выразить другому выдающемуся ученому или медику.

8. Сирийская алхимическая литература средневековья

В истории науки литература на сирийском языке сыграла большую роль, чем та, какую ей обычно приписывают. Сирийский язык был не только дипломатическим и торговым языком Ближнего Востока вплоть до IX в., но и языком той научной литературы, прямыми наследниками которой стали

[467] Там же. Bd 2, с. 10—11.

[468] Pognon. Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate.

арабы. Как при дворе Сасанидов (IV—VII вв.), так и при Аббасидах (VIII—XIII вв.), сирийцы были учителями, врачами, астрологами, переводчиками, цирюльниками и толмачами. Круг научных знаний эллинского мира был усвоен сирийцами в доарабский период, когда много греческих книг было переведено на сирийский. Выше уже отмечалось, что развитию знаний способствовала широкая сеть школ, документально засвидетельствованная для раннего средневековья. Начиная с V в. имеются данные не только о многочисленных школах для обучения грамоте, но и о высших школах в Эдессе, Нисибине, Бет Лапате, позднее в Багдаде. Эти сирийские «академии» иногда представляли собой центры чисто светской науки, как школа врачей в Бет Лапате.

Когда в Багдаде стали покровительствовать наукам, в первую очередь были привлечены сирийцы, освоившие и греческий и арабский. Медицинские, астрономические, физические трактаты греков стали известны арабам в сирийских версиях. Галена и Аристотеля переводили сначала на сирийский, потом на арабский и лишь в немногих случаях имели место непосредственные переводы[469]. Только пройдя этот путь, античная наука стала достоянием латинского мира, получившего ее из рук арабов.

Через полтора века ученики превзошли своих учителей, и в период расцвета арабская мысль, в свою очередь, подчинила своему влиянию сирийскую науку.

Освоение химических знаний сирийцами относится еще к эллинистическому периоду. В Харране сабии в течение ряда столетий нашей эры хранили тайные знания о травах, камнях, металлах. Они умели врачевать, распознавали растения, изготовляли яды, знали свойства руд[470]. В Сирии и Месопотамии производство красящих веществ, лекарств, ядов, снадобий, с одной стороны, и искусное изготовление металлических предметов — с другой, засвидетельствованы латинскими источниками эпохи мирового владычества Рима и ранневизантийскими авторами[471]. Рабыни и рабы сирийцы особенно высоко ценились на рынке за свои знания различ-

---

[469] Райт. Краткий очерк, с. 150.

[470] D. Chwolsohn. Die Ssabier und der Ssabismus. Bd 1—2. St-Pbg., 1856; A. Mez. Geschichte der Stadt Harrân in Mesopotamien bis zum einfall der araber. Strassburg, 1892; E. O. Lippman. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. B., 1919, с. 252—260 (далее: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie).

[471] М. Хвостов. Исследования по истории обмена в эпоху эллинистических монархий и Римской империи. I. История восточной торговли греко-римского Египта (332 г. до Р. Х.— 284 г. по Р. Х.). Казань, 1907; В. Н. Залесская. Письменные источники о художественной обработке металла в византийской Сирии.— ПС. Вып. 19(82), 1969, с. 183—194.

ных ремесел и искусств. Они играли роль организаторов и в рабских восстаниях позднеримского времени [472].

Развитие сирийской научной мысли в период раннего средневековья находилось в зависимости от того своеобразного положения, которое заняли сирийцы в мировой экономике. В период, когда феодализм сменил рабовладельческий строй, господствующий класс объединял в своих руках земельные угодья и крупный торговый капитал. В городах происходила постепенная замена рабов, занимавшихся ремесленным трудом, свободными мастерами, объединенными в цехи. Насколько мощно было развитие ремесел и цеховой промышленности, можно судить по тому, что в конце V в. налог *хрисаргир* с одной Эдессы составлял сумму сто сорок литров золота [473].

До половины VII в. сирийцы вели широкую торговлю с Западом, куда возили не только персидские и среднеазиатские товары, но и товары, которые производились в самой Сирии и Месопотамии [474]. С VI в. начинается их продвижение на восточные рынки, и к VIII в. они занимают там выдающееся положение, которое засвидетельствовано стелами в Сианьфу (781 г., сиро-китайская) и Карабалгазуне (808—821 гг., китайская и уйгуро-согдийская) [475].

Ремесло требовало технических навыков, составлявших ту неписаную традицию, по которой шла работа в пределах цеха. У красильщиков, валяльщиков, ткачей, золотых дел мастеров и специалистов по изготовлению холодного оружия эти сведения переходили изустно от мастера к подмастерью, от отца к сыну, зачастую наследовавшему профессию отца. Такого рода технические знания держались в секрете, так как конкуренция была жестокой. Часть рецептов записывалась, и им уделено немало места в различных алхимических трактатах. Кому как не ремесленникам были нужны сведения об окраске тканей в пурпуровый, черный, желтый цвета? Чисто техническое значение имели все способы окрашивания стекла. Наконец, производство металлических изделий требовало сведений по металлургии. Большинство

---

[472] О. О. Крюгер. Рабские восстания I—II вв. до н. э. как начальный этап революции рабов.— ИГАИМК. Вып. 76. М.—Л., 1934.

[473] The chronicle of Joshua the Stylite, composed in Syriac A. D. 507 with a translation into English and notes by W. Wright. Cambridge, 1882, с. 26 (далее: Wright. The Chronicle of Joshua the Stylite); русский перевод см.: Хроника Иешу Стилита.

[474] H. Pirenne. La fin du commerce des syriens. Bruxelles, 1934 (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale. T. 2, fasc. 1—2. Mélanges Bidez).

[475] F. Nau. L'expansion nestorienne en Asie.— Annales de Musée Guimet Bibl. vulg. T. 40, 1914, c. 251—252.

ремесленников сами сбывали те продукты, которые они производили [476].

Один из сирийских авторов обронил интересные слова о том, что для многих «искусств» необходимые сведения записаны в книги. У изготовляющих снадобья была особая книга, с помощью которой они составляли свои лекарства. Подобно этому существовали книга для торговцев вином, другая — для торговцев маслом. Здесь, очевидно, имеются в виду торговцы-оптовики, которые скупали продукцию у непосредственного производителя. Подделка и фальсификация металлов также требовали, по мнению автора, специальных сведений, которые помогали бы определять чистый металл при покупке [477]. Ремесленники и торговцы были, следовательно, заказчиками такого рода литературы, и распространение алхимических трактатов, переводных и самостоятельных, обусловливалось потребностью этой среды.

Кроме «технической» химии сирийцы развили и то направление, которое впоследствии получило название иатрохимии. Они хорошо знали свойства отдельных трав и минеральных веществ, умели изготовлять яды и лекарства, были сторонниками диететики [478].

До начала VII в. на сирийский был переведен ряд греческих книг научного содержания, например «Физиолог», в котором сведения о животных и советы для лечения домашнего скота дополнены по сравнению с греческим текстом рядом указаний, почерпнутых из народного опыта. К этому же периоду относится перевод некоего описания вселенной — Σχάριφος τῆς οἰκουμένης, которое якобы восходит к Птолемею Филометру. «Геопоника» имеется в нескольких версиях. Позднейшая — дополненный и своеобразно измененный текст сельскохозяйственной книги в редакции Кассиана Басса Схоластика.

Несомненно к сирийскому оригиналу восходит древнейшая арабская минералогия, известная как «Книга о камнях Аристотеля» [479]. Эта книга интересна тем, что в ней собраны практические сведения о месторождениях отдельных минералов и камней. Страны, о которых идет речь — Персия, Хорасан, Индия, Китай, были хорошо известны сирийским купцам, которые торговали со всеми государствами

---

476 Wright. The Chronicle of Joshua the Stylite, § 29.

477 R. Duval, M. Berthelot. La chimie au moyen âge. P., 1893, t. 2, c. 249 (далее: Berthelot. T. 2).

478 «Книга местных лекарств» принадлежит Хунайну ибн Исхаку.

479 J. Ruska. Steinbuch des Aristoteles. Heidelberg, 1912; Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, c. 382; C. F. Seybold. [Рец. на:] J. Ruska. Steinbuch des Aristoteles. Heidelberg, 1912.— ZDMG. 68, c. 606—625.

Азии. Они сумели завоевать положение в Китае, имели свои фактории и колонии в ряде городов Индии и Хорасана. Эту псевдоаристотелеву Минералогию следует связать с Хунайном ибн Исхаком и его школой, которая в IX и X вв. заняла выдающееся положение благодаря переводам и самостоятельным сочинениям.

Хунайн, один из самых образованных людей своего времени, принадлежит в одинаковой мере как сирийской, так и арабской литературе. Сын аптекаря из Хирты (в Месопотамии), уже в V и VI вв. бывшей центром небольшого арабского княжества, он учился у врача Абу Захарии Яхьи в Багдаде. Расставшись с учителем, который начал завидовать его познаниям и любознательности, он провел два года в пределах Византии, где изучил греческий язык, а затем вернулся в Багдад, посетил Иран, долго жил в Басре, где усовершенствовался в знании арабского языка в школе Халила ибн Ахмеда. После всех путешествий он окончательно поселяется в Багдаде и открывает свою медицинскую школу. Благодаря исключительным знаниям и славе Хунайн стал личным врачом халифа-Мутаваккиля. Смерть его была вызвана очередной дворцовой интригой, жертвой которой он пал.

С именем Хунайна ибн Исхака, его сына Исхака ибн Хунайна (ум. в 910-11 г.) и их школы связана целая серия научных переводов с греческого на сирийский и арабский. Они переводили Галена, Аристотеля, исправляли и обновляли переводы, сделанные Сергием Решайнским. В их переводе стал известен сирийцам и Демокрит. Вероятность того, что Хунайн был автором «Книги о камнях», очень велика. Во всяком случае, можно с уверенностью сказать, что она вышла из его школы. Этот аристотелевский апокриф получил широкое распространение. От его перевода на еврейский язык сохранились лишь фрагменты, но с еврейского он был переведен на латинский и сыграл существенную роль в развитии европейского знания.

В «Книге о камнях» сообщается о минералах, рудах, драгоценных камнях и, наконец, о «камнях», имеющих значение для химических процессов. Некоторые указания носят чисто технический и практический характер. Например: при обжиге глиняной посуды или кирпичей образуется медообразная жидкость, которая затвердевает в виде шлака. Он пригоден для окраски тканей в черный цвет. Для этого ткань вымачивают в уксусе, затем обрабатывают красящим веществом.

Эти соединения имеют и лечебные свойства. Когда они находятся в твердом виде, их следует растолочь и получен-

ным порошком присыпать нарывы у вьючных животных. Та же книга знает изготовляемый из свинца камень, исцеляющий раны (в современной медицине известно лечебное свойство свинцового пластыря). Впрочем, «Книга» содержит и сведения иного характера. Так, Псевдо-Аристотель сообщает о камнях, обладающих волшебными свойствами, которые изменяются в зависимости от того, кому они принадлежат.

Из работ Хунайна для алхимической литературы имеет ценность его лексикографическое сочинение «Об именах», не дошедшее до нас, но использованное в словаре Бар Бахлула (X в.). Среди слов, которые он объясняет, встречается много химических и технических терминов. Его оригинальные труды по медицине[480] на сирийском языке дают ряд сведений о лекарствах. Еще большую ценность представляет собой его «Книга местных лекарств» В ней наряду со всяким вздором имеются сведения о лечебном значении трав, корней, семян, деревьев и их препаратов для медицины, которые говорят об эмпирическом знании сирийцами растительной химии.

Сирийские алхимические трактаты, опубликованные Р. Дювалем, относятся к разному времени. Две рукописи представляют собой идентичный текст с незначительными разночтениями (Рукопись А — Британского музея, № MVII, Wright. Catalogue, с. 1190—1191; Б — Британского музея, № 1593, Coll. orient.), причем в них одна часть текста сирийская, другая — арабская, писанная *каршуни*. В арабской части много сирийских терминов. Сиро-арабский текст более поздний, чем сирийский. Последний представляет собою перевод греческой компиляции под названием «Учение Демокрита», которая по содержанию родственна подобным греческим трактатам, возникшим между VI и VII вв. н. э.[481]. Первый трактат, рассказывающий об изготовлении золота, переведен с греческого довольно точно и относится к раннему времени (VI—VII вв.), так как в нем отсутствуют следы арабского влияния. Второй переведен на сирийский фрагментарно, но имеет дополнения по сравнению с греческим оригиналом — о философском камне, ртути, об окраске тканей, цветного стекла и искусственных драгоценных камней; эти сведения встречаются в других алхимических трактатах, в частности в сочинениях Демокрита, указанных Сенекой. Третий трактат представляет собой сборник, в котором го-

---

[480] The book of Medicines, Syriac anatomy, pathology and therapeutics. The Syr. text ed. from a rare ms. with an English transl. by E. A. Budge. Vol. 1—2. L., 1913.

[481] Berthelot. T. 2, с. VIII; Baumstark. Geschichte, с. 172, примеч. 8.

ворится об изготовлении киновари, меди, золочении малахита, получении уксуса. У этих рецептов есть общее с рекомендациями Зосимы и Лейденским папирусом. Четвертый трактат повторяет тот же тип рецептов, на которых, однако, сказалось влияние более поздней алхимии. Пятый трактат излагает способы изготовления эликсира из яиц, который необходим для искусственной окраски под золото и серебро. Шестой трактат посвящен вопросу о диплозисе — удвоении, увеличении веса золота и его количества искусственным примешиванием других металлов. Здесь же даются сведения о «животном с двумя головами», под которым подразумеваются ртуть, извлеченная из киновари, и считавшийся ртутью *сандарак*, т. е. сернистый мышьяк (реальгар). В седьмом трактате говорится об изготовлении серебра по новым рецептам (с. 71—74), в восьмом — о получении золота; девятый — имеет много общего с мистическими трактатами Синезия и сообщает о работах с двумя видами ртути, о которых говорилось в шестом трактате. В нем есть также некоторые теоретические данные. Десятый трактат состоит из целого ряда разнообразных технических рецептов.

За текстом следуют изображения соответствующей алхимической аппаратуры. Рисунки сделаны грубо и снабжены подписями. Эти колбы, песочные и водяные бани являются примитивными формами той тонкой посуды, которой располагает современная химия.

Часть материалов, вошедших в сирийский трактат Псевдо-Демокрита, в греческом оригинале до нас не дошла. Сравнение греческого и сирийского текстов (по уцелевшим частям) свидетельствует о том, что сирийцы вносили свои дополнения независимо от греческого и во многом были самостоятельны. Судя по тому, что в тексте встречаются персидские слова, перевод был сделан в Месопотамии, вероятно, между VII—IX вв. Наиболее древняя часть перевода (например, 1-й и 2-й трактаты) восходит, вероятно, к VII—IX вв.[482]. Более поздняя часть текста и глоссы относятся к XI—XII вв. Они обнаруживают явные следы арабского влияния.

Кембриджская рукопись № M.m. 6.29[483] содержит целый ряд отдельных сочинений алхимического содержания: 1) анонимный трактат технических рецептов, сходных с латинскими, имеющимися в «Mappae clavicula», и греческими — в Лейденском папирусе; 2) книгу Зосимы из 12 глав, сирий-

[482] Berthelot. T. 2, c. VIII; Baumstark. Geschichte, c. 172.

[483] Рукопись, обозначенная у Бертело № 3 (Липпман ошибочно называет ее В), принадлежит Кембриджскому университету; см.: Berthelot. T. 2, c. XLIII.

ский текст которой отличается от греческого подлинника, она частично издана в переводе Р. Дюваля[484]; 3) трактат Демокрита, который по содержанию соответствует двум первым книгам Демокрита в рукописях Британского музея, но имеет многочисленные разночтения; 4) отрывок из сочинения Демокрита, совпадающий с третьим трактатом (по рукописям Британского музея), но с добавлением сведений о пурпуре. Другой трактат с именем Демокрита в трех частях содержит технические рецепты для производства работ, связанных с металлом. Текст только отчасти идентичен трактату Демокрита. Далее следуют технические рецепты книги Ездры, данные о минералах и «землях» (различных породах глин, известняков и т. д.), переписка Пибехия с персом Осроном по поводу Остана, ряд магических и мистических фрагментов и снова технические рецепты.

Одного этого короткого обзора[485] достаточно, чтобы представить себе всю пестроту содержания алхимических книг. В сирийских материалах, как в микрокосме, отразились все те черты, которые характеризуют алхимическую литературу вообще.

Сирийские трактаты дают интересные данные об истоках алхимии, в частности о тех влияниях, которые могут быть отмечены в Месопотамии. Переписка Пибехия с Осроном, «философом и магом персов», говорит о скрещении египетских и персидских влияний, так как Пибехий по-египетски означает имя Гора — сокола[486]. Ссылки на его алхимические сочинения, которыми мы располагаем, относятся к концу III — первой половине VI в. н. э.[487]. Пибехий сообщает Осрону, что он нашел в Египте книги «божественного Остана»[488], написанные персидскими буквами, и просит помочь их прочесть. Затем, получив указания Осрона, он прочел эти книги и сообщил, что там имеются сведения о минералах, о пурпуре и об окраске (т. е. подделке) драгоценных камней[489]. Он записал эти сведения по-египетски и по-гречески и сделал их известными всем. С этого времени тайная герметическая наука становится общим достоянием, т. е. перестает носить сакральный характер. В качестве авторитетов упоминаются персы Софар, «маг и философ персов», и Руст—

---

484 Berthelot. Т. 2, с. 210—266. Химический анализ см. у Липпмана (Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, с. 80—93).

485 Berthelot. Т. 2, с. XXII—XXIV.

486 Там же, с. 309—312; Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, с. 94—95.

487 Там же, с. 339—340.

488 О связи Остана с Демокритом см. там же, с. 333.

489 Berthelot. Т. 2, с. 310.

«философ»,— вероятно, Зороастр[490]. Весьма туманный и полный аллегорий сирийский трактат, содержащий некоторые указания на персидские влияния, стоит в непосредственной связи и с позднеэллинистическими традициями, которые выразились в противопоставлении Гиппократа Гомеру. Некоторые трактаты в рукописях Британского музея содержат в заголовке имя Гиппократа, которое и Р. Дюваль и М. Бертело считают поставленным ошибочно вместо имени Демокрита[491]. В Кембриджской рукописи Гиппократ — благодетель человечества, соперником которого и «творцом зла» является Гомер[492]; противопоставление это восходит, конечно, к языческой среде в период синкретизма. Исключительной славой в среде сирийцев целителя Гиппократа, возможно, объясняется то, что некоторые алхимические книги носят его имя.

К египетским истокам алхимии ведет и текст из VI сирийской книги Зосимы (в той же Кембриджской рукописи). В ней говорится о недовольстве жреческим сословием, хранившим в тайне все виды технических знаний. Недовольство исходило из среды ремесленников, мастеров прикладного искусства, которые стремились вырвать у жрецов секрет обращения с металлами[493].

Зосима сообщает о замечательных произведениях искусства из меди с примесью ряда других веществ, которые создавал Пабапнид, сын Ситоса, достигая совершенства в имитации цвета и формы человеческих лиц. Кроме того, изображали змей, животных, а также персонифицированных богов — Фортуну, Случай, Землю, Судьбу, Нил и пр. Перечисленные божества, включая и доброго ангела, указывают на синкретические верования в Египте. В этой же книге приведены рецепты особых красок и оттенков, которые умел составлять Пабапнид, прозванный «господином изваяний».

В греческих и латинских алхимических книгах тайные науки о превращении веществ связываются с Гермесом Трисмегистом. Ему приписываются как книги, так и отдельные рецепты для изменения металлов и «удвоения» золота. Насколько глубоко в сирийскую литературу внедрилось имя вестника Олимпа, можно судить по тому, что помимо упоминания о нем в алхимических трактатах он занял место в сонме святых. В собрании Института востоковедения АН СССР

---

[490] Там же, с. 313.
[491] IV книга; Berthelot. T. 2, с. 37.
[492] Там же, с. 316—317.
[493] Там же, с. 228—229.

хранится рукопись 1578 г.[494], в заключение которой писец называет в числе заступников монастыря Абу Галиба[495], расположенного в земле Гаргар, «отца нашего Гермеса Трисмегиста».

Теоретические данные в сирийских трактатах немногочисленны. Латинская и арабская алхимия придерживались представления о том, что все вещества состоят из серы и ртути. В IX книге Демокрита со ссылкой на авторитет Пибехия сообщается, что во всех металлах содержится ртуть[496]. Эта часть сирийского перевода относится, впрочем, к более позднему времени, о чем свидетельствуют следы арабского языка.

Сирийские трактаты, так же как и греческая алхимическая литература III—V вв., содержат много туманных рассуждений и ложных выводов, однако в этих памятниках имеются технические и практические указания и рецепты, которые связывали эти «отвлеченные», как может показаться на первый взгляд, трактаты с реальной исторической действительностью[497].

Насколько самостоятельны и оригинальны были чисто эмпирические изыскания в Сирии, можно судить по тому, что изобретение «греческого огня» связывают с именем архитектора Калинника. В 673 г. в Константинополе им был предложен особый состав, предназначенный для военных целей. Он состоял из нефти с примесью асфальта, смол и других горючих веществ, которые смешивали с мелко размельченной негашеной известью. Если этот состав приходил в соприкосновение с водой, то резкая реакция гашения извести воспламеняла весь состав, нанося жестокий вред неприятелю[498]. «Греческий огонь», в состав которого впоследствии

---

494 Пигулевская. Каталог, с. 195. Сирийск. осн. фонд, № 7, fol. *55a*.

495 Монастырь Абу Галиба и селение Табсие находятся севернее крепости (κάστρον) Ванк в земле Гаргар, Амидской области, в Месопотамии. О Гаргаре см.: Thesaurus. Т. 1, стб. 776.

496 Berthelot. Т. 2, с. 85.

497 С такой точки зрения пытался подойти к алхимической литературе Бертело (La chimie au moyen âge. T. 1. Les traditions techniques). Резкая полемика с ним Липпмана (Entstehung und Ausbreitung der Alchemie) во многом несправедлива. Оценка Липпманом технических знаний древности и средневековья исходит из современного уровня науки и дается вне исторических связей.

498 M. Berthelot. Introduction à l'étude de la chimie des anciens, 1889, с. 263 (далее: Berthelot. Introduction à l'étude de la chémie); E. O. Lippmann. Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte der Naturwissenchaften. Lpz., 1913. Bd 1, с. 125; Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, с. 479.

12 Зак. 169

вошла селитра, был средством уничтожения врага на море и предшествовал рецептам Марка Грека[499].

Основное внимание в сирийских трактатах уделено металлам. Сведения о них, даже в более древней части, касаются тех рецептов, с помощью которых стремились увеличить в объеме и весе золото и серебро путем соединения с другими металлами. Эти операции излагались и в греческих папирусах. Но наряду с рецептами, указывающими, как составить философский камень и эликсир из яиц, имеются другие, которые ведут нас непосредственно в мастерскую ремесленника.

В анонимном трактате, содержащемся в Кембриджской рукописи, собраны рецепты сплавов. Среди них, например, был такой, который годился для поделки «женских золотых украшений и всякого рода сосудов». Он состоял из сплава золота с хризокалом (сплав меди и цинка), изготовленного в виде пластинок и соединенного затем с другим составом, который содержал серебро, красную медь и свинец с серой и уксусом. Последний сплав годился и для того, чтобы делать черные изображения на золотых вазах[500]. Такого рода рисунки (вазы Ниелло) известны и по рецептам латинского трактата «Mappae clavicula de efficiendo auro».

О том, что рецепты имели чисто практическое значение и были предназначены для мастеров, свидетельствуют следующие заголовки: «Чтобы придать предметам вид золота», «Чтобы ваза казалось золотой и ничто, кроме огня, не могло изменить ее цвета»[501]. В последний рецепт кроме меди, мышьяка, белка яиц входили растительный клей, желчь козы и многое другое. Чисто техническое применение имели составы, с помощью которых можно было писать черными и серебряными буквами по меди, делать золотой рисунок на пурпурной коже[502].

В том же трактате сообщается, как изготовлять состав, которым можно писать золотом буквы «на вазах, статуях и на чем ты пожелаешь». Для этого нужно взять толстостенный сосуд и обработать его внутреннюю поверхность кремнием так, чтобы она стала шероховатой; затем наполнить его белым медом, размельчить в порошок золотую пластинку,

---

[499] Г. Дильс. Античная техника. Пер. и примеч. М. Е. Сергиенко и П. П. Забаринского под ред. и с предисл. С. И. Ковалева. М.—Л., 1934, с. 99—101; В. В. Арендт. Греческий огонь.— Архив истории науки и техники. Вып. 9. М.—Л., 1936, с. 151—204.

[500] Berthelot. Т. 2, с. 206; этот сплав упомянут в анонимном трактате, а не у Зосимы, как ошибочно думает Дильс. (Дильс. Античная техника, с. 134).

[501] Там же. Т. 2, с. 207.

[502] Там же. Т. 2, с. 208.

всыпать все это в сосуд, смешать с мелом, прибавить немного воды,— это и есть жидкое золото. Чтобы писать, следует еще прибавить рыбьего клея или клея, изготовленного из бычьих копыт[503].

Для очищения металлов, в частности золота и серебра, от шлака их плавят вместе с соответствующими веществами[504]. Для поверхностной окраски металлов часто применялось амальгамирование. Имеется, например, такой рецепт: на огне сжигали сернистый мышьяк (реальгар), называемый сандараком, потому что цвет его напоминал эту смолу. Если железо подержать над этим огнем, оно приобретет золотой цвет, так как покроется трехсернистым мышьяком. Рецепт приписывается некоему Диогену[505] и годен для технических целей. Для того чтобы медь приняла вид серебра, ее следует хорошенько вычистить, а затем протереть ртутью со свинцовыми белилами. Ртуть амальгамирует медь и делает ее похожей на серебро. Способ обработки меди мочой барана восходит к традиции, связанной с Египтом.

В сирийской книге Зосимы имеется рецепт изготовления серебряных зеркал, полировка которых производится сначала мелким порошком из песка какой-либо мягкой породы; затем полировка продолжается измельченным углем лаврового дерева, который насыпают в полотняный мешочек. Этим мешочком протирают зеркало, капая на него масло.

Ртуть была хорошо известна. Она имела около двадцати названий, часть которых была совершенно фантастична, например «животное с двумя головами»[506]. Ртуть входила во всяческие комбинации с металлами. Она была главным составным веществом при фальсификации благородных металлов и во всех «удвоениях» золота и серебра. С ее помощью «вульгарная» алхимия производила все свои операции, начиная с рецептов, включенных в папирусы III в., и кончая магией доктора Фауста.

Многие рецепты и сплавы были результатом местного опыта и вышли из работы мастерских. На это указывает, например, тот факт, что при изготовлении сплава, заменяющего серебро, известь обрабатывалась по способу мар Марона — лица, сирийское происхождение которого несомненно[507]. Чисто техническое значение имели все рецепты окраски цветных стекол — искусство, получившее на латинском Западе широкое развитие. Для женских украшений из метал-

[503] Berthelot. Т. 2, с. 203—204.
[504] Там же, с. 24.
[505] Там же, с. 26.
[506] Там же, с. 391—392.
[507] Там же, с. 96.

ла, для вышивки на одеждах, для декоративных тканей, шкатулок, сосудов охотно пользовались искусственными камнями. В древнейшей части сирийской книги Демокрита[508] приведен способ изготовления смарагдов, которые известны в греческой и латинской алхимии[509]. Для получения смарагда по этому рецепту свинцовые белила и стекло следовало сплавить вместе, затем отлить полученный состав и оставить в течение сорока дней в моче осла[510]. Здесь же описана техника производства искусственного жемчуга[511].

Чтобы выкрасить шерсть или одежду в золотистый цвет, нужно было взять асфальт и землю, известную под названием «кимолия» (κιμολία)[512]. Асфальт добывался в Мертвом море, отчего его иногда называли иудейским[513]. Что касается кимолийской земли, то она известна еще у Диоскора[514].

Это название применялось как к известнякам, так и к белым и серым глинам. Для окраски смешивали асфальт и кимолийскую землю, окрашивали, затем прополаскивали ткань, и она становилась золотистой[515].

Существовали многочисленные рецепты для получения красной краски, в состав которой входили моча, уксус, хелидониум (чистотел) и т. д. Использование хелидониума, растения, имеющего повсеместное распространение, говорит о знакомстве сирийцев с растительной химией.

Окраска одежды в пурпуровый цвет производилась посредством мелко растолченного пурпура, который размешивали с водой до состояния теста. В таком виде его соединяли с двумя долями воды и этим составом обливали шерсть, после чего ее промывали в известковой воде[516]. Другой рецепт представляет вариант первого: к красящему веществу (разведенному пурпуру) надо было прибавить уксус, переждать три дня, «просветлить» эту жидкость, нагреть до кипения и опустить в нее ткань или шерсть, а затем прополоскать ее в морской воде[517]. Пурпуровые ткани высоко ценились в Византии, и сирийцы были главными поставщиками этих изделий.

---

508 Там же, с. 29—30.
509 Вайская рукопись «Mappae clavicula».
510 Berthelot. T. 2, c. 29.
511 Там же, с. 29—30.
512 Там же, с. 27.
513 Там же, с. 14, текст, с. 7.
514 Berthelot. Introduction à l'étude de la chimie, c. 267.
515 Berthelot. T. 2, c. 27, текст, с. 14.
516 Там же, с. 274.
517 Там же.

Сирийцы придавали большое значение и чисто эмпирическому характеру химии[518]. Об этом свидетельствует высокая оценка опыта, данная Зосимой: «Как необходимо каждый день есть и пить, так же необходимо и познание, которое приходит извне. Только путем производимого над веществами опыта, требующего много терпения, можно действительно научиться науке о металлах»[519].

Алхимическая литература на сирийском языке представляет собою в значительной части переводы с греческого, но в ней имеются и самостоятельные сочинения или отрывки, в которых получили отражение опыт и работы самих сирийцев. В этой литературе можно не только разыскать корни алхимических знаний, уходящие глубоко в Египет, в Иран, но и найти технические и практические рецепты, которые имели непосредственное значение для широко развитого ремесла и промышленности у сирийцев.

Обзор средневековой научной литературы на сирийском языке дает возможность по заслугам оценить ту роль, которую она сыграла в передаче научного знания. Греческая наука прошла через сирийский мир, чтобы оплодотворить арабскую мысль, а из рук арабов попасть в латинский мир. Одно из звеньев этой исторической цепи — сирийская литература — почти выпадает, ее мало знают, ее обходят. Точное представление о том, чем она была, поможет иначе оценить и остальные этапы развития науки.

9. Космографические представления у сирийцев

В сирийской научной литературе известное место заняли космические и космологические представления, изложенные в трудах разных авторов. Выше уже отмечено значение того понятия о космосе, которое развивал католикос мар Аба I. Оно было безоговорочно принято Козьмой Индикопловом, что привело его к горячему спору с Иоанном Филопоном, сторонником античной теории мироздания и представителем Александрийской школы. Теоретическая борьба нашла свое отражение в сочинениях обоих ученых и стала предметом изучения в наши дни[520]. Интересно отметить, что в изложе-

[518] З. Цейтлин. Схоластический эмпиризм.— «Под знаменем марксизма». 1924, № 8—9, с. 167—209.

[519] Berthelot. Т. 2, с. 216.

[520] Пигулевская. Византия на путях в Индию, с. 129—141; Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach Indien, c. 110—118; W. Walska. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et Science au VI^e siècle. P., 1962 (Bibliothèque Byzantine. Etudes 3), с. 147—192.

нии Козьмы Индикоплова имеется большая разница между его теоретическими положениями и тем реальным практическим опытом, которым он располагал благодаря путешествиям, непосредственным наблюдениям о строении вселенной, климатах, смене времен года.

Различные точки зрения по вопросам космографии нашли отражение и в сирийской литературе: если мар Аба I был представителем несторианской науки, то Сергий Решайнский и его продолжатель Север Себохт развивали в своих трудах теоретические взгляды монофизитов. Север Себохт написал сочинение о знаках Зодиака, толковал «Риторику» и «Аналитику» Аристотеля, а также книгу о судьбе «Περὶ ἑρμηνείας». Он несомненно знал греческий язык, так как дал объяснение наиболее трудных терминов в текстах Аристотеля. Он изучал фазы луны и ее затмения. Как об этом свидетельствуют некоторые рукописи[521], он дал перевод Птолемеева математического свода «Μαθηματικὴ σύνταξις τετράβιβλος». Особый интерес представляет сочинение Севера Себохта об астролябии. Север Себохт занимался практической астрономией, о чем свидетельствует его сочинение об астролябии, важнейшем астрономическом инструменте. Это сочинение озаглавлено «С помощью Божией, Господа всего, мы пишем схолию об астролябии, относительно того, что такое астролябия бронзовая, как она действует, из чего [состоит] и для чего каждая из ее частей, как называются ее части и их знаки»[522].

Значение этого трактата прежде всего в том, что он позволил определить время изобретения астролябии, которую латинский Запад получил из рук арабов. Север Себохт считает изобретателем астролябии Пталома, которого он называет философом. Он указывает, что изобретение Пталома предшествовало работам Птолемея (II в. н. э.). По словам Севера, если астролябия действует правильно, то ее результаты должны совпадать с данными таблиц Птолемея[523], которые были составлены последним с помощью астролябии[524].

Сведения об астролябии имеются у Феона Александрийского и у Синезия. Этот астрономический инструмент подробно описан противником Козьмы Индикоплова, александрийским ученым Иоанном Филопоном. Их описания были ус-

---

[521] Baumstark. Geschichte, с. 246—247; R. Duval. La littérature syriaque. 3ème ed. P., 1907, с. 278 (далее: Duval. Littérature).

[522] F. Nau. Le traité sur l'astrolabe plan de Sévère Sabokt. — JA. Sér. 9. T. 13, 1899, с. 71.

[523] Там же, с. 61.

[524] Там же, с. 68.

воены арабами, от которых об астролябии узнали на латинском Западе. Там она была принята и усовершенствована и не выходила из употребления вплоть до XVIII в.

Описывая астролябию, Север Себохт перечисляет ее составные части, а затем объясняет значение того «сплетения», на котором в астролябии изображены знаки Зодиака. Во втором разделе трактата предлагается решить 25 задач, дающих возможность проверить астролябию и научиться пользоваться ей. В число этих заданий входят следующие: определить положение солнца (4), луны (5), их «восход» и «закат», апогей какой-либо из звезд (9), найти различие во времени полудня в двух разных городах (15), установить по солнцу и одной из неподвижных звезд, в каком «климате» находится сам наблюдатель (17), рассчитать относительное расстояние между отдельными зонами (24) [525].

Для каждой из составленных 25 задач Север Себохт дает подробное объяснение ее решения. Так, например, по условию четвертой задачи следует выяснить положение солнца в одном из созвездий Зодиака. (Взаимное расположение небесных тел, констелляция, обозначается греческим термином ἐποχή, в сирийской транскрипции — *hpwky*.) Для этого требуется прежде всего точно определить полдень, что устанавливается путем фиксации того момента, когда луч солнца попадает в соответствующие два отверстия астролябии. Затем определяется зона зодиакальной фигуры и нахождение в ней солнца [526].

Совершенно очевидно, что астроном имел в своем распоряжении астролябию, умел ее применять и что этот инструмент в раннем средневековье был распространен в областях Средиземного моря — у греков (Иоанн Филопон) и на Ближнем Востоке — у сирийцев (Север Себохт). Когда арабы освоили употребление астролябии, они стали стремиться ее усовершенствовать; во всяком случае, от них этот астрономический инструмент стал известен Западу.

Таким образом, астрономические труды имели в сирийской науке две традиции. Одна древняя, своя собственная традиция Двуречья, которая была известна звездочету Бардесану и на века сохранилась у сабиев, последних язычников Ближнего Востока. Другая традиция нашла свое выражение сначала у того же Бардесана, затем у Сергия Решайнского. Она сложилась под эллинистическим влиянием, которое передавало античное знание. Обе традиции сливались, видоизменялись и в результате дали то направление,

[525] Там же, с. 59—60.
[526] Там же, с. 244—245, 278—279.

которое было освоено и развито в дальнейшем арабами. Нельзя не отметить, что до XII и XIII вв. значительное число арабских ученых было тесно связано с сирийской наукой. Многие из них не только читали, но и писали на обоих языках, на сирийском и арабском, а переводы греческих философских и научных трактатов использовались арабами главным образом в сирийских версиях. С важнейшим астрономическим инструментом они также ознакомились благодаря сирийцам.

10. Сирийские «геопоники»

Наряду с астрономическими трудами в сирийских рукописях уцелели фрагменты сочинения о земледелии и разведении домашнего скота[527]. Неудовлетворительное состояние дошедших до нас отрывков этого трактата заставляет предполагать, что они были написаны разными лицами, в разное время, для того или другого случая, а затем была предпринята попытка свести их воедино. Тематика, содержащаяся в нем, советы земледельцам касаются вопросов вспашки, посева, уборки хлеба, закладки виноградников, плодовых садов и ухода за ними[528]. Широко известен греческий сельскохозяйственный сборник X в., автором, вернее, составителем которого называют Кассиана Басса Схоластика[529].

Наиболее подробный анализ частей и глав «Геопоник» и сопоставление их с энциклопедиями по сельскому хозяйству Фотия, Константина Порфирогенета и другими памятниками был дан еще в прошлом веке В. Гемоллем, который не оставил без внимания и сирийский текст. Автор с большой тщательностью показал, из каких именно античных источников были составлены «Геопоники». Древние авторы названы как в предисловии к 1-й книге греческой версии, так и в названиях соответствующих глав, содержащих почти дословные выписки из упоминаемых ими античных сочинений. В. Гемолль пришел к выводу, что составителем компендия, использованного в «Геопониках» X в., был некий Анатолий Винданий из Бейрута, писатель IV или V в., упоминаемый Фотием. Анатолий приводил имена тех ученых, у которых он черпал свои сведения. Составитель «Геопоник» переписы-

[527] Lagardius. Geoponicon, с. 1—121.
[528] Baumstark. Lucubrationes Syro-Graecae, с. 389—390.
[529] Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X в. Введение, перевод и комментарий Е. Э. Липшиц. М.—Л., 1960; E. Fehrle. Studien zu griechischen Geoponikern. B., 1920.

вал главным образом «Συναγωγή» Анатолия, используя античных авторов лишь в его изложении[530].

Состояние фрагментов сирийского перевода оставляет желать лучшего, но, во всяком случае, для исследователя оказалось возможным сравнить состав сирийской версии с греческими «Геопониками». В основном они последовательно повторяют друг друга[531]. Что касается 16-й и 17-й книг греческого текста, то в сирийской версии достаточно связно изложено и их содержание[532]. Детальное изучение приводит, однако, к выводу, что сирийский текст был переводом не Геопоник, а упоминаемого Фотием в кодексе 163 компендия Анатолия[533].

Можно полагать, что Анатолий был современником императора Юлиана и по его поручению составил свой земледельческий свод. Как о друге Юлиана, о нем несколько раз упоминает Аммиан Марцеллин. Известно, кроме того, что он занимал положение *officiorum magister* в 346 г. и был префектом претория Иллирика.

Следует считать, что именно сирийский текст наиболее близок по своему содержанию и составу книге Анатолия[534]. Возможность связать этот сирийский перевод с именем Сергия Решайнского остается под вопросом; прямыми указаниями мы не располагаем. Известны также арабские тексты греческих сельскохозяйственных книг, восходящие к различным, сделанным в разное время переводам. Один из арабских текстов воспроизводит «Геопоники» Кассиана Басса Схоластика. Другой восходит к персидскому переводу с греческого. Эта арабская версия представляет нечто среднее между «Περὶ γεωργίας ἐκλογαί» Кассиана и «Геопоникой», составленной по распоряжению Константина Порфирогенета. Можно указать еще на три арабские версии, одна из которых, по-видимому, восходит все же к сирийскому тексту. Существующий армянский перевод греческой сельскохозяйственной энциклопедии, вероятно, связан с этим сирийским текстом.

Сведения практического характера, необходимые для ведения хозяйства, были распространены на Ближнем Востоке, а в основе науки о земледелии оказались классические образцы античных авторов, сведенные самими греками в компендии, которые были использованы сирийцами, а затем и арабами.

530 W. Gemoll. Untersuchungen über die Quellen, der Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica. B., 1884, с. 209—210.

531 Там же, с. 211—212.

532 Там же, с. 213.

533 Там же, с. 218—219.

534 Там же, с. 224.

ГЛАВА II

ИМПЕРИЯ. ИРАН И СИРИЙЦЫ

1. Распространение христианства и гонения

Самые ранние памятники сирийской литературы связаны с христианизацией, с проникновением евангельского учения в города Сирии. Относительно Антиохии твердо установлено основание ее церкви апостолами, как об этом свидетельствуют Деяния II, 20—27. Традиции, возводящие проповедь христианства к одному из 12 апостолов или к одному из числа 70 учеников, породили богатую литературу, в которой подлинные исторические факты овеяны легендами[1].

Междуречье не избегло общей участи. Основание христианской общины в Эдессе связывается с одним из 70 учеников Христа — Фаддеем — Аддаем (в такой форме его имя известно у сирийцев). Наряду с ним другие литературные памятники считают первым апостолом Фому, называемого в Евангелии от Иоанна «Фомой неверующим». В Междуречье возникло предание о проповеди Фомы в Индии, куда он отправился из Сирии. В Эдессе был построен большой кафедральный храм, в котором, по преданию, покоились останки Фомы.

Традиция об Аддае является более древней и более прочной, чем легенда о Фоме. Сказание о проповеди Аддая излагает «Геродот древней церкви» Евсевий Кесарийский. Из сообщения последнего очевидно, что он располагал письменным текстом на сирийском языке, с которого был сделан точный перевод на греческий. В нем рассказывается о том, что царь Абгар, «правивший славно народами за Евфратом», болел тяжкой болезнью и, услыхав о чудесах, совершаемых Иисусом, отправил к нему посланца с просьбой об исцелении от болезни[2]. Иисус написал ему в ответ письмо, обещая послать одного из учеников для исцеления и спасения его и его близких. Это обещание было выполнено после страстей и воскресения Христа, когда апостол Фома направил Фаддея, одного из 70 учеников, к Абгару в Эдессу. Сообщается, что письменное свидетельство об этих событиях

---

[1] F. Dvornik. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew. Cambridge Mass., 1958, с. 15, 23, 171—177.

[2] Eusebius. Historia ecclesiastica. T. 1, с. 13.

Евсевий почерпнул из грамотохранилища (архива) «в царском городе Эдессе», куда оно было положено на хранение[3].

Таким образом, Евсевий пользовался материалами из Эдесского архива, где находился сирийский текст повествования об Аддае. Евсевий перевел этот текст с сирийского на греческий, о чем он сам говорит в заключение. Он дает текст обоих писем: Абгара к Иисусу и ответ Иисуса Абгару.

Затем следует рассказ о деятельности апостола Аддая в Эдессе, о чудесах и исцелениях, совершенных им, и излагаются поучения, которыми он обратил Абгара и жителей Эдессы в христианство. В заключение Евсевий еще раз повторяет, что приведенный им рассказ является переводом с сирийского (ἐκ τῆς Σύρων μεταβληθέντα φωνῆς) и полезен для его читателей.

Сохранившийся сирийский апокриф, упоминаемый Евсевием, известен как «Учение апостола Аддая». Он содержит послание Абгара, но в сирийском тексте ответ Иисуса передается лишь изустно. Рукописи, содержащие «Учение», относятся к V и VI вв. и находятся в ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина и в Британском музее[4]. Сирийская версия содержит дополнительные эпизоды об изображении Христа, об обретении креста[5]. Имеются все основания предполагать, что апокриф был известен Евсевию без этих дополнительных частей.

Сирийская легенда сохранила много ярких черт и деталей, представляющих живой интерес, но хронология событий, несомненно, требует критического отношения. События из времени Абгара V Уккамы, царствовавшего в начале христианской эры, следует связать со временами Абгара VIII бар Ману, который первым из царей Эдессы принял христианство[6]. Таким образом, памятник датируется первой половиной III в. Эта дата принята новейшими исследователями[7]. Полный сирийский текст апокрифа — «Учение Аддая» можно отнести к концу IV — началу V в.[8].

Предание о том, что нерукотворная икона охраняет город Эдессу от врагов, держалось долго, так же как и легенда об обещании, данном Учителем Абгару, сохранить его город. Во всяком случае, во времена осады персами

---

[3] Там же.

[4] Пигулевская. Каталог, с. 140—141; Wright. Catalogue, с. 1081—1083.

[5] The Doctrine of Addai the Apostle. Ed. G. Phillips. L., 1876; PS, с. 41—42 (bibliogr.).

[6] Duval. Littérature, c. 95—98.

[7] PS, с. 41.

[8] Baumstark. Geschichte, с. 28; Duval. Littérature, с. 97.

Эдессы в 544 г. Прокопий Кесарийский упоминает об этом обещании, как о хорошо известном всем [9].

Вкратце легенда об Абгаре и Аддае повторена в истории мар Мари, «апостола Востока», житие которого повествует о проповеди христианства в областях Ассирии, Вавилона и Персиды. Однако история мар Мари неизвестна западным сирийцам. Это произведение написано тенденциозно, с целью утвердить апостольское происхождение церкви Кокэ, главного храма Ктесифона. Так как сказание об Аддае активно использовалось монофизитами, то несториане со своей стороны также стремились связать свой центр с каким-либо апостолом. Апокрифическая история мар Мари, ученика Аддая, и возводит к апостольской традиции евангелизацию ряда иранских областей [10]. Критический анализ этого памятника приводит к выводу, что в сохранившемся до настоящего времени виде он был составлен после 642 г., времени падения сасанидского Ирана под ударами арабов [11].

Источник, использованный «Историей мар Мари», отнюдь не древнего происхождения, в нем много противоречий. Кроме того, он носит явные следы борьбы между Эдессой, Селевкией и Кашкаром [12] за приоритет и апостольское происхождение их церквей. К этому следует добавить, что области, названные апокрифом, были христианизированы лишь в V в. [13], и переносить описанные в нем события на три века раньше не представляется возможным. Сведения, содержащиеся в этом памятнике, могут, по нашему мнению, относиться к VI—VII вв. Они дают возможность связать распространение сирийской культуры и идеологии в Иране со временем арабских завоеваний, что имеет существенное значение. Эти сведения интересны и для исторической географии Ирана, для его этнографии.

Но как бы мы ни датировали рассмотренные выше сочинения, нельзя отрицать раннего появления христианской проповеди в областях Междуречья. Нет оснований сомневаться в том, что в конце I — начале II в. н. э. новое учение достигло восточного края империи, столь близко расположенного к одному из первых, если не первому центру христианства — Антиохии.

---

[9] De bello persico. 2, 12.— Procopii Gaesariensis opera omnia. Rec. I. Haury, ed. stereotypa correctior, addenda et corrigenda adiecit. G. Wirth. T. 1, Lpz., 1962.

[10] Acta S. Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis seculo I apostoli. Ed. J. B. Abbeloos.— AB. Vol. 4, 1885, с. 43 и сл.

[11] R. Raabe. Die Geschichte des Dominus Mâri, eines Apostels des Orients. Lpz., 1893. TuU, с. 10.

[12] Там же, с. 11—12.

[13] Duval. Littérature, с. 14—15.

Легендарные сирийские материалы этим отнюдь не исчерпываются. Сохранилось несколько мученичеств, требующих, однако, критического отношения к сообщаемым ими фактам. К их числу относятся «Акты» Шарбиля и Барсамьи. В самих текстах памятников события связываются с временем императора Траяна и царя Абгара VI[14]. Анализ их содержания показал, что на самом деле они относятся ко времени гонений императора Декия (середина III в.)[15]. Это особенно очевидно из речи Барсамьи, «епископа христиан», обращенной к главе жрецов Шарбилю, в которой упоминается предшественник царя Абгара, тоже Абгар, принявший христианство[16]. Время составления памятника сказывается также в общем представлении об управлении Эдессой, которое, как показал Р. Дюваль, соответствовало не времени ее подчинения Восточноримской империи, а времени господства династии Ману и Абгаров. Кроме того, епископ Барсамья объявляется современником Биноса (Флавиана), римского папы с 236 по 250 г., при котором, как рассказывает сирийский апокриф, была сделана неудачная попытка захватить и увезти из Рима останки апостола Петра и апостола Павла[17].

Приписка к мученичеству Шарбиля говорит о составлении его очевидцами Марином и Анатолием, которые «положили» свою запись в архив Эдессы.

Непосредственно к мученичеству жреца Шарбиля примыкает повествование о мученичестве обратившего его в христианство епископа Барсамьи, написанное с упоминанием тех же лиц, что названы в предшествующем памятнике. Здесь вторично упомянуто имя Фабиана (Флавиана), «епископа города Рима», как современника Барсамьи, «обратившего Шарбиля жреца». Сделано это в конце жития, в приписке, содержащей имена епископов Эдессы, получивших последовательное посвящение, которое восходило к Симону Кифе (т. е. к Петру), первоверховному апостолу[18]. Хотя общее мнение сводится к тому, что мученичества не имеют исторической ценности, несомненно, что подробности обвинения, апологетические речи, самый характер памятников отвечают реальной обстановке не II, но III и IV вв., поэтому могут

[14] Ancient Syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa. Ed. W. Cureton. L., 1864; The Acts of Sharbil, c. 41; G. Moesinger. Acta SS. Martyrum Edessenorum Sarbelii etc. Fasc. 1. Oenlponti, 1874, c. 41—87; R. Duval. Les actes de Scharbil et les actes de Barsamya.— JA. Sér. 8, t. 14, 1889, c. 40.

[15] PS, c. 180.

[16] Ancient Syriac documents, c. 43.

[17] Там же, c. 61.

[18] Там же, c. 71.

представлять интерес для истории литературы и культуры Сирии[19].

В сирийской литературе нашли отражение и гонения Диоклетиана (284—305). Сохранился рассказ о трех эдесских мучениках, Гурии, Шамуне и Хабибе, написанный якобы их современником и очевидцем, неким Феофилом. Исследователи справедливо сомневаются в этом, но, по-видимому, названные лица действительно пострадали в период гонения. Время Диоклетиана упоминается в нескольких местах мученичества[20]. Это дало повод издателю текста И. Рахмани полагать, что оно было записано до 297 г.[21]. Подробности, приводимые относительно эдикта, который стал известен в Эдессе, вызов игемона города в Антиохию, специальное указание, чтобы преследование было направлено против духовенства, которое принуждали приносить жертвы языческим богам,— все это соответствует реальной обстановке III и начала IV в. Критический анализ памятника в целом[22] приводит к выводу, что он тесно связан с предыдущей группой — мученичествами Шарбиля и Барсамьи — и должен быть отнесен к середине IV в.— не позднее 360 г.[23].

Смерть и мученичество Хабиба относятся к 309 г. (620 г. селевкидской эры), а Гурии и Шамуны — к 306 г. (618 г. селевкидской эры). Символ веры в том виде, как он излагается героями этого повествования, явно носит влияние никейских формулировок. В исповедании мучеников, как и в записях предъявляемых им обвинений, описании судебного процесса, встречается много греческих и латинских терминов. Это явление объясняется наличием таких слов в живом сирийском языке того времени, но отнюдь не дает оснований для заключения, что первоначальный текст сочинения был греческим. Мученичество, несомненно, было написано на сирийском языке[24]. В одной из гомилий Ефрема Сирина прославляется память этих эдесских мучеников[25].

Названная группа мученичеств отражает обстановку первой четверти IV в. и дает представление о жизни города под римским владычеством. Сирийцы, жившие на территории Византии, составляли ту среду, в которой с наибольшим успехом распространялась новая религия.

[19] Duval. Actes de Scharbil, с. 48; Baumstark. Geschichte, с. 29.
[20] Acta S. Guriae et Shamonae exarata syriace a Theophilo Edesseno a Chr. 297. Ed. I. E. Rahmani. Romae, 1899, с. 2— ܒ .
[21] Там же, с. X.
[22] Acta martyrum. T. 1, с. 144—160 (Habib).
[23] Duval. Littérature, с. 117; Baumstark. Geschichte, с. 29.
[24] Duval. Littérature, с. 118.
[25] Acta S. Guriae et Shamonae, с. XXVII.

Самостоятельность эллинистического княжества Осроена сменилась господством империи, которая до эдикта Константина относилась к христианству неприязненно. Это отрицательное отношение при любом поводе выражалось в жестоких гонениях, возникавших не только на западе империи, но и в восточных провинциях, как это имело место при императоре Декии.

Распространение христианства в среде сирийцев, с древнейшего времени имевших такой важный культурный центр, как Антиохия, сопровождалось перенесением его за границы империи, в персидскую державу. Но в Иране новая религия на первых порах не привлекла внимания государственного управления и жречества и вызвала ожесточенный отпор и гонения лишь со времени начала активной религиозной политики Сасанидов.

Одна из причин гонений заключалась в том, что христианское население Ирана было, по мнению его правящих кругов, на стороне империи, где христианство перестало быть гонимым после Миланского эдикта 313 г. Сирийцы-христиане в городах принадлежали к торгово-ремесленному слою. Среди них были и очень состоятельные люди. Активная внешняя политика Шапура II требовала средств, которые он считал возможным получить, взимая подать с христианского населения в двойном размере. Это распоряжение шаханшаха было обнародовано в 31-м году Шапура II, т. е. в 340 г. н. э.

Требование уплатить двойную подать было предъявлено епископу столицы Селевкии — Ктесифона, Симеону бар Саббаэ, прозванному «сыном красильщиков», за то, что его родители занимались окраской шелка в пурпурный цвет. Симеон по самому своему положению первого иерарха столицы считался главой христианского населения Ирана [26]. Его казнь относится к 36 г. царствования Шапура — к 344 г. н. э. От этой даты по традиции начинается отсчет гонений, длившихся 39 лет, в течение которых производились конфискация имущества христиан, многочисленные казни, разорение церквей [27].

Агиографический цикл, посвященный мученикам «великого гонения» при Шапуре, называет два центра, где оно разразилось. Один был в столице и резиденции шаха и близ

---

[26] Simeon bar Sabba'e. Praefatus est, textum syriacum vocalium signis instruxit latine vertit, notis illustravit M. Kmosko.— PS. T. 2. Parisiis, 1907 (далее: Simeon bar Sabba'e).

[27] Aphraatis demonstrationes. T. 2, стб. 149; P. Peeters, La date du martyre de st. Siméon archevêque de Séleucie-Ctésiphon.— AB. T. 56, fasc. 1—2 (1938), c. 128.

нее — в Карка де Ледан. Вторым центром стала провинция Адиабена (Хедайаб)[28].

Анализ всех событий, связанных с казнью епископа Симеона, был дан нами на страницах другой книги[29]. Поэтому, не возвращаясь к нему, отметим лишь, что идеологическая связь христианского населения Ирана с империей, с одной стороны, и возможность использовать материальное благосостояние торгово-промышленных слоев города, к которым принадлежали сирийцы,— с другой, побудили шаха к решительным действиям против них, как против «врагов» его царства. Апологетические речи Симеона дают богатый материал, использованный нами для общей характеристики социально-экономического состояния Ирана[30]. Большой интерес представляют также входящие в цикл о Симеоне мученичества других лиц.

Даты этих событий все еще являются предметом спора[31]. Что касается основного текста, его древнейшей формы, то она была использована Созоменом и изложена на греческом языке между 439 и 450 гг. н. э.[32]. Реконструкцию первоначального текста на основании тщательного критического исследования дал Г. Висснер, обозначив его условно как ABx текст[33]. Последний выделен путем сравнения краткой и пространной версий мученичеств Симеона, Гухиштазада, Тарбо и др. на сирийском языке и в греческом тексте Созомена и некоторых связанных с ними житий. Можно с уверенностью сказать, что дополнения, литературная обработка, редакция текстов относятся ко времени, близкому к событиям, которые были хорошо известны автору.

Жития советника Гухиштазада и сестры Симеона — Тарбо вкраплены в основной текст мученичества самого епископа, которое дает важные сведения о системе управления и налогах. То, что сообщается о Гухиштазаде — *арзбеде*, по-

---

[28] Labourt. Christianisme, с. 49, 56—58; A. Christensen. L'Iran sous les Sassanides. Copenhague, 1944, с. 267—268 (далее: Christensen. L'Iran).

[29] Пигулевская. Города Ирана, с. 145—149, 242—251.

[30] Там же, с. 242—251; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, с. 169—175.

[31] Labourt. Christianisme, с. 50; P. Peeters. Le passionaire d'Adiabène.— AB. T. 43, fasc. 1—2 (1925), с. 266; Peeters. La date du martyre de st. Siméon, с. 128; P. Peeters. Recherches d'histoire et de philologie orientales. T. 1—2. Bruxelles, 1951; t. 1, с. 731; Пигулевская. Города Ирана, с. 147—149; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, с. 117—118; P. Devos. Sozomène et les actes syriaques de st. Siméon.— AB. T. 84, fasc. 3—4 (1966), с. 443.

[32] G. Wiessner. Zur Martyrerüberlieferung aus der Christen verfolgung Schapurs II. Göttingen, 1967, с .189.

[33] Там же, с. 63—67.

зволяет видеть реальную обстановку при дворе шаха. Воспитатель принца оказался христианином. Он входил в состав «тайного совета» шаха, т. е. принимал участие в решении наиболее важных государственных дел. Наконец, во дворце ему было отведено определенное место, где он обычно пребывал. Оно находилось недалеко от входа, так чтобы его мог видеть всякий, «кто входил и выходил»[34]. Вся эта живая обстановка создает представление о той диффузии, которая происходила между культурой и идеологией сирийцев и персов. О том, насколько трудным было положение при дворе христианина Гухиштазада, говорит его вынужденное отречение (поклонился солнцу), «дружба» с Симеоном в прошлом и то, что впоследствии епископ отвернулся от него, как от отступника. Горечь, вызванная этим, побудила Гухиштазада решиться на открытое исповедание своей веры, на смерть.

Выдающийся интерес представляет также история сестры Симеона бар Саббаэ — Тарбо[35]. Рукописная традиция этого мученичества совпадает с традицией мученичества Симеона, в состав которого оно входит. Мы обращались уже к памятникам агиографии, сохранившим драгоценные сведения, живые подробности жизни, которые приобретают новый интерес[36]. Епископ Симеон, *каругбед* Поси (Пусай), евнух Гухиштазад — это живые люди, которые говорят, действуют. Поэтому попытка характеризовать житие Тарбо как рассказ, сложенный по определенному трафарету[37], представляется гиперкритичной. Обвинение, дознание, заключение и приговор, изложенные в определенном порядке, представляют не «схему», а отражение судебной процедуры, единой как для процессов против христиан на востоке и на западе, так и для любого другого процесса. Обвинение, предъявленное Тарбо, было внушено иудеями, к которым благоволила шахиня. Ее болезнь, по их мнению, была вызвана колдовством христиан, в первую очередь Тарбо. Такое обвинение не удивительно: оно отражает длительную борьбу сирийцев и иудеев на экономической почве, их соперничество в ремесле и торговле, претензии на привилегии, которые давал шаханшах, стремление каждой стороны снискать благоволение двора, найти поддержку и в области идеологии, укрепить этим путем свои позиции.

---

[34] Simeon bar Sabba'e, с. 749—758.

[35] N. Pigulevskaja. Syrischer Text und griechische Übersetzung der Martyrakten den heiligen Tarbo. — «Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben». B., 1970, c. 96—100.

[36] Пигулевская. Города Ирана, с. 145—149, 242—250; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, c. 116—118, 169—173.

[37] Wiessner. Zur Martyrerüberlieferung, c. 145—147.

13 Зак. 169

Иудейская ориентация шахини сделала возможным обвинение иудеями Тарбо в колдовстве, направленном против шахини, якобы в отмщение за смерть брата Симеона. При дворе в это время победило влияние зороастрийского жречества и иудеев. Обвинение сирийцев в колдовстве (*ḥrš'*) было, по-видимому, ответом на их отношение к зороастрийцам, которых они называли магами (*mgwš'*). Апологетические речи Тарбо по содержанию повторяют общие положения, известные по другим литературным памятникам сирийцев III—IV вв. По форме они сходны с речами Симеона, представляющими вопросительные предложения и ответы на них.

В ходе процесса Тарбо «великий *магупат* и двое знатных», которые вели расследование, признали ее и двух других девушек колдуньями. Но шаханшах обещал сохранить им жизнь, если они поклонятся солнцу[38]. Повторное предложение *магупата* покориться вновь было отвергнуто Тарбо. Она объясняет, что поклонение солнцу это богоотступничество и что христианство запрещает волхование[39]. Отказываясь от предложенного ей брака, девушка говорит, что она «невеста Христова». Маги требуют смерти трех подруг. Их ожидает страшная казнь. Каждую распиливают на две части и располагают крестообразно по сторонам дороги. В целях излечения шахини ее проводят по этой дороге, за ней следуют шах и все «множество» (свита или войско)[40].

В житии имеется плач о Тарбо и ее подругах. Возможно, что это обработка, восходящая к Маруте Майферкатскому. О сборнике житий, составленном им, известно из 57-й главы каталога Абдишо бар Бериха Собского[41]. Вероятно, тому же автору принадлежит и редакция речей Симеона и Тарбо, которая, во всяком случае, выполнена одним и тем же лицом.

Как упомянутые жития, так и повествование о Поси — *каругбеде*, пострадавшем «в великое гонение» Шапура II, дают возможность более точно представить себе отношение между христианским сирийским населением и иранскими государственными учреждениями. Организация ремесла при Сасанидах может быть охарактеризована именно благодаря сирийским материалам. На биографии Поси нам уже приходилось останавливаться. То, что он был сирийцем и христианином, не помешало ему занимать достаточно высокое место в царских мастерских. Как это житие, так и сборник

[38] Acta martyrum. T. 2, c. 257; Simeon bar Sabba'e, c. 442.
[39] Acta martyrum. T. 2, c. 255, 257; Simeon bar Sabba'e, c. 440—442.
[40] Acta martyrum. T. 2, c. 260; Simeon bar Sabba'e, c. 444.
[41] Abdīsō', Catalogus, c. 73—74.

документов сирийских поместных соборов позволяют сделать выводы о наличии корпораций, в которые объединялись ремесленники. О значении, влиянии и роли этих ячеек, предшествующих цеховой системе, свидетельствуют подписи их старейшин под актами соборов, их признание государственной властью Ирана [42]. В качестве *каругбеда* Поси занимал видное положение, ему подчинялись мастерские различных городов.

При Шапуре II преследования продолжались. Епископ Селевкии Шахдуст был казнен в Бет Лапате, за этим последовала казнь племянника Симеона — Барбашмина. К 348 г. (если считать, что казнь Симеона произошла в 344 г.) относится мученичество 120 членов клира, монахов и некоторых верующих. С 346 г. начинаются гонения на христиан в областях Бет Гармай и Адиабена. Мученически гибнет епископ Шахргерда Нарсай. Сохранились описания казней Анании в Арабайе и бывшего жреца Айталахи в Арбеле, имевших место в 358 г. О них упоминает и Созомен. Он сообщал также и о Милесе, не называя, однако, города, епископом которого тот был [43]. Мученическую кончину Милеса, епископа Суз, следует отнести к началу «великого гонения» [44].

Наряду с этим были и безымянные мученики, которые погибали десятками [45]. Хотя документальность мученичества (358 г.) мар Кардага, правителя Адиабены, обращенного в христианство, вызывает сомнения, оно содержит большое количество интересных исторических подробностей и топографических сведений, которые могли быть даны лишь автором, хорошо знавшим всю обстановку [46].

В IV, V и даже VI вв. шаханшахи время от времени возобновляли гонения на христиан; для этого всегда находились подходящие предлоги. Одним из них было стремление пополнить казну за счет зажиточных ремесленников и купцов, возможность захватить их имущество. Другим поводом служила «ревность» магов к тому, что новая и чуждая религия распространялась, занимала слишком большое место в государстве и при дворе шаха.

---

[42] Пигулевская. Города Ирана, с. 222—225; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, c. 160—161.

[43] Sozomenos. Historia ecclesiastica. T. 2, c. 14; t. 1, c. 150. Ὑπὸ τοῦτον τὸν χρόνον καὶ Μίλλης ἐμαρτύρησεν ὅς τὰ μὲν πρῶτα παρὰ Πέρσαις ἐστρατεύετο.

[44] Acta martyrum. T. 2, c. 260—275; Baumstark. Geschichte, c. 30.

[45] PS, c. 182; Labourt. Christianisme, c. 72—74; Sozomenos. Historia ecclesiastica. T. 2, c. 13; t. 1, c. 149, 150.

[46] Acta mar Kardaghi... Ed. J. B. Abbeloos. Bruxelles, 1890; Baumstark. Geschichte, c. 137; Duval. Littérature, c. 127.

Как ни тяжело отзывались гонения на состоянии христианских общин в Иране, в которых главная роль принадлежала сирийцам, можно говорить об организации и жизни этих общин на протяжении ряда веков. Преследования не могли остановить поступательный ход развития, которое выражалось в последовательной преемственности иерархии, насаждении христианской письменности на сирийском языке. Появились школы, обучение осуществлялось при церквах и монастырях.

Одновременно в общинах развивались и догматические взгляды. Идеи, высказанные отдельными учеными богословами Александрии и Антиохии, вселенские соборы, на которых выявлялись новые догматы православия, были предметом спора, обсуждения в Сирии, где усиленно переводили с греческого на сирийский не только теологические творения, но и классическую мудрость. Об этом с достаточной полнотой и достоверностью свидетельствуют источники, связанные с замечательной деятельностью высших школ, академий Эдессы, Нисибина, Гунди Шапура и с именами таких ученых, как Сергий Решайнский и Север Себохт, Хенана Адиабенский, Нарсай и др.

2. Организация христианской церкви в Иране

Распространение христианства в Иране, как это уже отмечалось, было связано с тем, что завоевания Сасанидов не ограничивались захватом территории империи: Шапур I и другие правители Ирана перегоняли и переселяли большие группы населения в пределы своей державы. Это способствовало проникновению в Иран новой религии, уже занявшей прочное положение в приморской Сирии и Северном Междуречье.

Ставший пленником Шапура в 260 г. император Валериан, как об этом красноречиво говорит рельеф в Накши Рустаме, погиб в Гунди Шапуре. Плотина Банди-Кайсар, воздвигнутая на реке Карун около Шуштера, была, без сомнения, построена римскими инженерами; возможно, что там работал и пленный император [47].

Сирийцы и раньше жили на территории Ирана, теперь их стало еще больше и их роль в жизни державы Сасанидов возросла. Вопрос организации неперсидского этнического элемента в государстве разрешался в нескольких направлениях.

---

[47] Christensen. L'Iran, с. 220.

В городской жизни Ирана сирийцы, ремесленники и торговцы, занимали значительное место. Они составляли корпорации как некий вид цехового устройства, возглавляемого старшиной или главой той или иной ремесленной отрасли. Этническая принадлежность в древности и средневековье была неразрывно связана с исповеданием религии; сирийцы были христианами, персы — зороастрийцами. Самое положение среди инаковерующих язычников, занимавших неоспоримо первое место, приводило к необходимости для сирийцев иметь свою организацию, под охраной которой они могли бы существовать. Являясь единоверцами-христианами, они сплачивались вокруг церкви, а состоя членами корпораций ремесленников, оказывали ей экономическую поддержку. Во всяком случае, старшины и главы городских ремесленных и торговых объединений ставили свои подписи под актами церковных соборов, подтверждая их обязательность.

По языку христианство в Персии было сирийским. На этом языке читали Писание и отправляли богослужение. Принимавшие новую веру персы вживались в существующее религиозное объединение, становились его членами.

Сирийская церковь известный период времени оставалась в стороне от общего развития христианского вероучения. Догматика «персидского мудреца» Афраата в его гомилиях, написанных до 345 г., вероятного года его смерти, не обнаруживает следов Никейского символа веры 325 г. Его тринитарное учение «не эллинизировано» и носит несколько примитивный характер. Ереси, известные Афраату,— это гностические учения Валентина и Маркиона, а также манихеев, других он не знает[48].

Не менее слабым было и иерархическое и каноническое развитие сирийской церкви. Церковь — прихожане и клир, священники и диаконы — возглавлялась епископом, но стройной организации не существовало. В некоторых городах было по два епископа, единого же главы для всех епархий — митрополита или патриарха — не выбирали, канонические постановления не доводились до сведения клира или просто не выполнялись. Это особенно чувствовалось после тяжких гонений IV в.

Христианские императоры, при любой возможности стремясь установить дружественные или хотя бы сносные отношения с Ираном, пытались войти в контакт с сирийцами, т. е. с христианами, в чем им помогали «западные отцы», представители церкви приморской Сирии, Антиохии, Константинополя.

---

[48] Labourt. Christianisme, с. 33—34, 41—42; Baumstark. Geschichte, с. 31; PS, с. 43—47.

Несомненно выдающаяся роль принадлежала Маруте, епископу Майферкатскому, о котором сообщают как сирийские, арабские, так и греческие авторы. Их сведения, однако, не во всем согласуются. Судя по наиболее древним источникам, Марута был в Иране дважды в составе имперского посольства. Одно из них имело место еще при жизни Шапура II (до 379 г.). Сократ сообщает, что Марута был опытным врачом, сочетая эту профессию со священством. Шаханшах пригласил его для лечения сына, выздоровление которого послужило основанием для достижения «мира и согласия». Более того, Марута убедил шаха-гонителя выдать ему останки мучеников, которые потом перевез в Майферкат. Сообщения византийских историков церкви не лишены некоторой анекдотичности, но в основе они несомненно правдивы[49]. Другое посещение Ирана Марутой приурочивается ко времени шаха Ездигерда, вступившего на престол в 399 г. и правившего до 420 г.

Хроника Сеерта сохранила в истории четырнадцатого католикоса мар Исаака рассказ о том, что император Аркадий обратился к шаху Ездигерду с письмом. Император просил смягчить отношение к христианам и пресечь их преследование и ограбление. Ездигерд был в то время болен и «с радостью» принял епископа Маруту, который привез ему это послание и излечил от тяжких головных болей[50].

Шах послал императору подарки, гонение прекратилось, а католикосу Исааку было выражено благоволение. Исаак воспользовался присутствием Маруты, чтобы собрать собор, на котором были бы установлены каноны управления церковью, как это имело место на западе[51]. Ездигерд дал свое согласие, так как Марута представил ему послание «западных отцов». По приказу шаха в 11-й год его правления (410 г.) в Селевкию — Ктесифон съехалось сорок епископов. Им было прочитано упомянутое послание, и собор принял двадцать два церковных канона, которые определили как порядок управления епархиями, так и порядок избрания епископов[52].

Кроме того, был принят символ веры 318 отцов, т. е. Никейского собора. Издатель актов собора справедливо назвал их сирийский перевод официальным. Наиболее вероятно,

---

[49] Socrates. Historia ecclesiastica. Ed. J. P. Migne.— PG. T. 67, ch. 8; PS, c. 48.

[50] Socrates. Historia ecclesiastica, c. 7—8.

[51] Chronique de Séert. Histoire nestorienne editée par A. Scheer.— PO. T. 4, 1908; t. 5, 1910; t. 7, 1911; t. 13, 1919; t. 17, 1923; t. 5, c. 317—318 (далее: Chronique de Séert).

[52] Synodicon Orientale, c. 254—258.

что он был выполнен Марутой или, во всяком случае, с его участием. Майферкатский епископ перевел послание императора Аркадия шаханшаху Ездигерду с греческого на персидский[53], что свидетельствует о его хорошем знании этих языков.

Избрание Исаака католикосом персидской церкви состоялось еще в 399 г. при содействии того же Маруты[54]. В 410 г. Исаак действовал полноправно. Он умер в 12-м году царствования Ездигерда[55]. Таким образом, было достигнуто соглашение между христианской церковью и государственной властью Ирана. Церковь получила некоторую свободу, ее организация возглавлялась католикосом по согласованию с шаханшахом[56].

Известно, что в арабо-персидских источниках Ездигерду дана отрицательная характеристика. Историки отмечают его жестокий нрав, подозрительность и мстительность. Все дело в том, что в противоположность зороастрийскому жречеству он нашел возможным поддержать христиан своего государства. Шах также стремился завязать новые отношения с империей.

Это направление его политики не встретило одобрения в жреческой среде. Христианские же авторы единодушно и горячо восхваляют его[57].

Новая организация церкви по образцу византийской, признание Никейского символа веры, избрание католикоса все же не внесли полного мира в жизнь христиан Ирана, как это видно из обстановки, сложившейся на соборе 420 г. Марута умер, не дожив до этого года. Но положенное им начало новых отношений между империей и Сасанидской державой получило дальнейшее развитие. В 21-м году царствования Ездигерда (419-20 г.) имел место обмен посольствами. Акакий, епископ Амида, был послан императором Феодосием младшим (408—450) к «славному, миролюбивому царю царей»[58] «ради мира и покоя церквей и Христовых общин, что на востоке». Тогда же при персидском дворе находился католикос Ябалаха I. В 19-м году Ездигерда (417-18 г.), 3-м году католикоса Ябалахи, последний был направлен «с честью и торжеством великим в посольство» к «царю роме-

[53] Там же, с. 256.
[54] PS, с. 49.
[55] Chronique de Séert. T. 5, с. 319.
[56] Labourt. Christianisme, с. 96, 87; Christensen. L'Iran, с. 270—271.
[57] Th. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden, 1879, с. 72—78 (далее: Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber).
[58] Synodicon Orientale, с. 37, 276.

ев»[59]. Таким образом, обмен посольствами и взаимные мирные отношения между обеими великими державами налаживались при посредстве сирийцев, которые могли быть с успехом использованы для такой политической миссии.

Собором епископов был принят ряд церковных постановлений вселенских и поместных соборов, причем в тексте неоднократно упоминались имена Акакия и Ябалахи как главенствующих лиц. Епископы обратились к Ябалахе с просьбой установить правила, которыми они могли бы руководствоваться в своей практике, обязательные и одинаковые для всех, и чтобы каждый получил их «из его рук». По-видимому, речь шла о том, чтобы правила были оформлены в письменном виде и утверждены католикосом[60].

Положение это, однако, не удержалось. На сан католикоса претендовал не один человек. На соборе 424 г. целый ряд епископов выразил неудовольствие, из-за чего они были лишены сана[61]. Католикос Дадишо стремился внести успокоение, но это было нелегко; к тому же возобновились гонения, о чем свидетельствуют трагические эпизоды, рассказанные как сирийскими, так и греческими историками.

Так как активность представителей христианства возросла, благосклонное отношение к ним Ездигерда изменилось. Но в то же время новая религия стала распространяться среди иранской знати, клирики вступили в открытую борьбу с магами. Так, мученичества Абды и Нарсая были вызваны тем, что они разрушили *пирей*, затушили священный огонь. Их действия не могли не найти противодействия и наказания[62]. Рассказывая о разрушении Абдой *пирея*, Феодорит Киррский добавляет, что это было несвоевременным οὐκ εἰς καιρὸν γεγενῆσθαι φημὶ[63]. Он приводит в пример проповедь Павла в Афинах, который действовал словом, но не разрушал алтари язычников. Далее церковная история рассказывает о тяжких гонениях при Ездигерде и Бахраме V (Варахран)[64], о чем известно и из сирийских агиографических памятников.

Идейная борьба в сиро-персидской церкви во второй половине V в. приняла острый характер. Догматическое учение стало предметом ожесточенных споров, решался вопрос о выборе направления — несторианского или монофизитского.

---

[59] Synodicon Orientale, с. 37.

[60] Там же, с. 40.

[61] Там же, с. 287.

[62] Hoffmann. Auszüge, с. 35—36.

[63] Theodoret Kirchengeschichte. ed. L. Parmentier. Lpz., 1911, Historia ecclesiastica, cap. 5, 39, с. 342.

[64] Historia ecclesiastica, cap. 5, 39, с. 342—347

Но последствия, вытекавшие из чисто идейного решения вопросов христологии, приводили к неизбежному иерархическому разделению, тем самым определяя все более глубокое расхождение этих направлений.

Большое место в этих догматических спорах занял Бар Саума, один из учеников Ивы, епископа Эдесского, усвоившего взгляды Феодора Мопсуестского. Экзегетические труды этого последнего послужили основой для развития несторианских идей у сирийцев. Истолкование Писания было главной и основной задачей, которая лежала в основе обучения в средневековой школе клерикального типа. Поэтому большое значение приобретал вопрос, кто и как интерпретировал библейские тексты, каких взглядов придерживались профессора Эдесской и Нисибийской школ.

Деятельность Бар Саумы приобрела особое значение, и ему как учителю посвящены соответствующие страницы истории Нисибийской академии. Нельзя не сказать и о его деятельности в роли иерарха.

Перс по происхождению и раб, Бар Саума был обращен в христианство; учась в Эдессе, он вместе с группой других молодых персов стал горячим сторонником Ивы. В 434-35 г. он вернулся на родину, в Иран и сумел завоевать благосклонность шаханшаха Пероза (457—484). Бар Саума был привлечен для участия в переговорах на границе с Византией. Он обращается к католикосу Акакию и сообщает ему, что не может приехать в столицу в настоящее время, потому что занят особо важными делами, связанными с установлением границы между ромеями и персами. Как передал шаханшаху *марзбан* Кардаг Нахверган, ромеи послали на границу своих людей, которые должны заключить договор о мире. Епископ Нисибийский, хорошо осведомленный в пограничных делах, сообщает об этом в одном из своих писем [65].

Бар Саума занял выдающееся положение как епископ [66]. Его догматические взгляды склонялись к несторианству и, во всяком случае, были резко враждебны монофизитству. Он придерживался особого мнения в вопросе о целибате духовенства и «был женат, как все персы». Католикосы Бабуй и Акакий считали брак несовместимым с саном епископа. Оба католикоса и Бар Саума созывали поместные соборы, на которых опровергали друг друга, но эти собрания не имели того авторитета, которым пользовались предыдущие представительные соборы. Монофизиты, оплотом которых были

---

[65] Synodicon Orientale, c. 529.

[66] Baumstark. Geschichte, c. 108.

монастыри, являлись противниками Бар Саумы и в догматическом учении, и в отношении церковных правил.

Нельзя сказать, что Бар Саума постоянно находился в состоянии разрыва с католикосами, сначала с Бабуем (Бабаваем), а затем с Акакием. Сохранились четыре его письма к последнему, которые свидетельствуют о его уважении к главе церкви. Более того, столкнувшись в самом Нисибине с представителями византийского монофизитства, он просил Акакия о поддержке и помощи. Впоследствии он вообще раскаялся, изменил свою враждебную позицию и признал католикоса Акакия[67].

Идейная борьба между монофизитством и несторианством была настолько острой, что догматический спор был перенесен и в среду арабов-христиан. Это известно из целого ряда источников. Идейное столкновение нашло отражение в словесном состязании сторон, которое имело место в ставке царя арабов-лахмидов Мундара — Хирте Наамановой. Иоанн Эфесский в житии Симеона Бетаршамского живо описал эту дискуссию и привел доводы обеих сторон[68]. Все выше изложенное указывает на напряженную умственную жизнь в христианских кругах персидского общества, где философские и этические проблемы были предметом горячей полемики.

Наряду с догматическими спорами, расхождениями в мнениях по поводу церковных правил для клира постоянные волнения возникали в связи с несогласием епископов подчиниться католикосу. В третьем письме к Акакию Бар Саума открыто признает, что собранный им в Бет Лапате собор был его ошибкой, за которую он просит прощения[69]. На соборе Акакия 486 г. Бар Саума присутствовал, и акты собора подтверждают, что все, что было предметом спора в Бет Лапате, затем пришло к мирному разрешению[70]. Епископ Нисибина умер около 495 г., вскоре после него скончался и католикос, но о разногласиях между ними говорилось и на соборе 497 г., созванном католикосом Бабаем. Было решено отвергнуть как высказывания Акакия и его приверженцев, направленные против Бар Саумы, так и возражения последнего в адрес католикоса[71]. Главенство Селевкии — Ктесифона

---

[67] O. Braun. Das Buch der Synhados. Stuttgart — Wien, 1900, с. 61—63, 75—81 (далее: Das Buch der Synhados); Synodicon Orientale, с. 534—536, 308—309.

[68] Joannis Ephesius. Commentarii de Beatis Orientalibus. Ed. W. G. Douwenland. Amsterdam, 1889, с. 52—56.

[69] Synodicon Orientale, с. 534—535.

[70] Там же, с. 53.

[71] Там же, с. 63.

было признано окончательно; в соответствии со взглядами Бар Саумы целибат духовенства был отвергнут. Волнения в церкви возобновились лишь после смерти Бабая в 502-03 г.

Нам приходилось уже останавливаться на вопросе о значении маздакитского движения для всех групп населения Ирана. Социальное движение, религиозное обличье которого не могло скрыть его революционной сущности, коснулось широких слоев. Как свидетельствуют источники, оно затронуло и «незороастрийскую среду». Полемика Бар Саумы с Акакием совпала по времени с наиболее острыми проявлениями маздакитского движения, со смещением Кавада и воцарением Замашпа (от 491 до 497 г.). Первые два письма Бар Саумы к Акакию были написаны в 484 г.; он сообщает о сильном голоде и лишениях, о которых известно и из других источников, относящихся ко времени шахов Пероза и Балаша. Это говорит о том, что социальные потрясения отразились на всех сторонах жизни Ирана, на всех слоях, всех группах его населения, в том числе и на христианских, как это уже отмечалось нами в предшествующих работах[72].

Выше было указано, что Бар Саума как человек осведомленный в этих делах играл роль представителя Ирана при заключении мирного договора и установлении границ между Ираном и Византией. Следует осветить одну сторону жизни города, епископом которого он был. В Нисибине, расположенном на границе, в связи с войной возникали и брожения, и часть населения, сирийцы и персы-христиане, была склонна встать на сторону Византии. Возможно, что эти политические настроения в какой-то мере разделял и глава клира. Но, во всяком случае, он не решился на какие бы то ни было действия и не стал сообщать об этом *марзбану*, ведавшему областью, опасаясь, как бы это не отразилось на судьбе христиан[73]. Нами указывались и другие случаи проявления социального брожения, волнений, отказа подчиняться духовному владыке, о которых сообщают источники[74]. Ярким примером является «постыдное», по мнению сирийских источников, поведение Авраама бар Аудмихра из Бет Лапата, который принес покаяние на несторианском соборе 544 г. Этому епископу ставили в упрек, что он «продавал

---

[72] Н. В. Пигулевская. Маздакитское движение. — ИАН СССР. Отделение истории и философии. Вып. 4. 1944, с. 171—181; Пигулевская. Города Ирана, с. 311—313; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, c. 218—220.

[73] Synodicon Orientale, c. 528—529.

[74] Пигулевская. Города Ирана, с. 312; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, c. 219.

евхаристические сосуды», а полученные деньги раздавал в качестве подарков людям пустым и развратным. Несмотря на свое письменное покаяние, Авраам не подчинился епископскому суду, так что наказание и пытки он и его сторонники претерпели от гражданского суда. Вмешательство светской власти, очевидно, было вызвано социальным характером действий Авраама. Перс родом, что явствует из имени его отца, будучи христианином, Авраам своими действиями способствовал осуждению его государственной властью[75].

Заслуживает внимания тот факт, что под актами собора, содержащими экскоммуникацию Авраама, имеются подписи не только клириков, но и светских лиц. Это были христиане, занимавшие, несмотря на свою религиозную принадлежность, высокие должности в государстве. Представители разных городов, засвидетельствовавшие эти документы, гарантировали собору, что ни сам Авраам, ни его приверженцы не найдут у них поддержки. Наибольшее число подписей принадлежит жителям Бет Лапата, епископом которого был Авраам; среди них имеются имена старейшин торговых компаний, старост ремесленных корпораций, мастеров по обработке серебра, олова и золота[76].

Все приведенные сведения заставляют думать, что волнения и несогласия среди клира и христианского населения городов имели в своей основе социальный характер. Мощное маздакитское движение на рубеже V и VI вв. оказало влияние на все классы общества, вылившись в различные формы протеста.

Христиане, как сирийцы, так и персы, были затронуты этим движением. Волнения, о которых свидетельствуют источники, являются отзвуками общей социальной перестройки Ирана[77].

Конец V — первая половина VI в. отмечены и догматическими спорами, следствием которых явился раскол сирийской церкви на несторианскую и монофизитскую ветви. Каждая из них развивала свои взгляды, имела свои убеждения. Следует отметить, что взаимное влияние тем не менее не могло не сказаться, культура сирийцев обязана своим высоким уровнем как несторианам, так и монофизитам.

Важную роль в культурной жизни Ирана сыграл несторианский патриарх мар Аба I. Перс по происхождению, зороастриец, образованный человек, он исполнял обязанности писца у знаменитого юриста Хвадайбуда. Благодаря случай-

---

[75] Н. Пигулевская. Восстание в Хузистане при Хосрове I. — КСИВ. № 4. М., 1952, с. 6.

[76] Synodicon Orientale, с. 79—80.

[77] Пигулевская. Города Ирана, с. 313; Pigoulevskaja. Les villes de l'Etat Iranien, с. 219—220.

ной встрече с одним монахом, со смирением перенесшим оскорбление, нанесенное ему Абой, последний принял христианство. Не имея возможности совместить новую веру и официальный пост, он оставляет должность писца, намереваясь отправиться в пустыню, но, поступив в Нисибийскую академию, несколько лет занимается наукой, а затем с хорошо знавшим греческий язык Фомой отправляется в «ромейские земли». В его жизнеописании упоминается ряд городов — Александрия, Константинополь, Афины, Коринф, Антиохия — и областей — Ахайа, Киликия и Фиваида,— в которых он побывал, проповедуя доктрину, усвоенную в Нисибийской школе, и где «обратил одних» и «заставил замолчать» других. Он полемизировал с Сергием Решайнским, знаменитым врачом-монофизитом, и «толковал» в Александрии Писание в несторианских традициях[78].

Победа в дискуссиях с софистами, языческими философами в Афинах и Коринфе, вызвала противодействие и побудила мар Абу отправиться морем в Константинополь. Здесь он удивил своими знаниями многих греков, и Козьма Индикоплов «перенял с живого голоса» его «истинные знания»[79]. Однако Аба благоразумно избежал личной встречи с византийским императором, вернулся в Иран и в течение ряда лет преподавал в Нисибийской академии. В 540 г. с разрешения и даже по настоянию шаханшаха он был избран католикосом «всей Персиды».

Он объездил южные и восточные провинции Ирана и, вернувшись, был принят Хосровом I Ануширваном. В 544 г. мар Аба созвал собор, одним из важнейших постановлений которого было утверждение реорганизации провинций, с тем чтобы укрепить в них власть католикоса и подчинить единообразному управлению. Применяя различную тактику, мар Аба в этом преуспел[80]. Известны случаи резких столкновений, например с Авраамом, сыном Аудмихра из Бет Лапата, который был вынужден принести письменное покаяние[81], но затем нарушил свои обещания и был осужден[82]. Большое внимание уделялось правилам христианской морали и нравственности, которые не соблюдались некоторыми представителями клира и мирян[83]. Отдельные каноны устанавливали

---

[78] Мар Аба I, с. 73—84; Mar Aba I, с. 218—219.

[79] The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes. Ed. with geographical notes by E. O. Winstedt. Cambridge, 1909, с. 52 (далее: The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes).

[80] Synodicon Orientale, с. 320—324.

[81] Там же, с. 326—328.

[82] Там же, с. 328—330.

[83] Там же, с. 332—338.

правильную последовательность иерархического преемства на всех его ступенях. В заключение мар Аба призывал всех к миру и согласию, к повиновению церковным авторитетам, утверждая, что «выполнение этого является апостольской (традицией) и в нашей восточной стороне, и в соседних странах» [84].

Представление об апостольской традиции сирийской церкви занимало немаловажное место в сознании ее руководителя. Сохранилось несколько посланий мар Абы, в которых он толкует несторианское исповедание, связывая его с предшествующими вселенскими соборами — Никейским, Гангрским, Антиохийским и Халкидонским. Согласие несториан с постановлениями последнего собора основывалось на осуждении им Евтихия. Монофизиты же отрицали Халкидонский собор, считая его несторианским [85].

Как в посланиях, так и в канонах католикоса Абы содержится целый ряд постановлений, запрещающих браки кровнородственные и между близкими свойственниками (жена отца или брата); такие браки были обычны у персов, принимались зороастрийцами как должное.

Активная роль Абы в организации жизни сирийцев, его связь с сасанидским двором, благоволение шаха не могли пройти незамеченными. Политические и дипломатические способности мар Абы, энергия и размах его деятельности вызвали неудовольствие зороастрийского жречества. Против него был возбужден судебный процесс. Наконец, католикоса сослали в глухой *рустак* Адорбагайна, но и оттуда он руководил делами своей паствы, ходоки которой посещали его в ссылке [86]. Постоянные угрозы со стороны иранского жречества, неоднократные попытки лишить его жизни побудили Абу покинуть эти отдаленные места, вернуться в столицу, чтобы найти защиту у шаха.

Финансы, торговля и ремесло Ирана находились в руках сирийцев и персов-христиан. Они были полезным и деятельным элементом державы, и их недовольство могло причинить ущерб, поэтому Хосров «приказал не убивать» Абу [87], а заключить в тюрьму. Восстание в Хузистане Анушзада, сына шаха, христианина по матери, ухудшило положение Абы, которого обвинили в причастности к этим событиям [88]. Между тем внешнеполитическая обстановка заставила вновь

[84] Там же, с. 92.

[85] Там же, с. 555—556.

[86] Vie de mar Aba, texte syriac. См.: Histoire de mar Jabalaha, c. 252—255.

[87] Там же, с. 256—258.

[88] Мар Аба I, с. 82—83.

обратиться к мар Абе. От правителя эфталитов был прислан в столицу Ирана клирик, которого просили поставить «епископом всего государства эфталитов»[89]. В связи с этим Хосров приказал освободить католикоса, чтобы он мог рукоположить нового епископа. Потом ему было поручено успокоить неулегшиеся волнения в Хузистане, чтобы «не была пролита кровь». Благодаря вмешательству Абы было достигнуто общее примирение. Большое значение имело и то, что он восстановил влияние несториан в Хирте у арабов-лахмидов[90]. Это были последние месяцы жизни католикоса, который вскоре тяжело заболел и скончался 29 февраля 552 г.

Положение, которое занимал мар Аба, дает представление о роли христианского населения Ирана в жизни государства. Благодаря высокому уровню образования и знаний патриарх имел широкий круг возможностей, содействуя культурному влиянию сирийцев, явные доказательства которого были очевидны. Шах стремился даже использовать это влияние в государственных интересах.

По желанию Хосрова I после Абы место католикоса было занято Иосифом, который к этому времени был уже в преклонном возрасте. Он провел большую часть своей жизни в Византии, где в совершенстве овладел медициной. Затем Иосиф возвратился в Нисибин и стал монахом. Будучи врачом, он успешно лечил шаха и исцелил его, за что тот и пожелал поставить его католикосом[91]. Его назначение встретило резкое сопротивление клира. Собранный им в 554 г. собор, принявший 23 канона[92], не внес, однако, успокоения, тем более что Иосиф позволил себе резкие выпады против некоторых лиц, например Симеона, епископа Анбарского[93].

Выход из затруднительного положения, вызванного неудовольствием «верующих», их волнениями, нашел нисибийский врач по имени Моисей. Он обратился к шаху с ходатайством о том, чтобы Иосифа было позволено удалить с престола католикоса, при этом облек свою просьбу в шутливое иносказание: некий бедняк, которого шах увидел при дворе, полюбился ему, и шах подарил ему слона. Когда бедняк привел слона к своему жилищу, то увидел, что не сможет ввести его в дом, не сломав двери. Но и в том случае, если бы ему удалось поместить его у себя, ему было бы нечем прокормить слона; поэтому он опять привел его к шаху

[89] Vie de mar Aba. Texte syriac. См.: Histoire de mar Jabalaha, с. 267.
[90] Там же, с. 270.
[91] Amr. Versio latina, с. 24—25; text arab., с. 21—22.
[92] Synodicon Orientale, с. 352—367.
[93] Amr. Versio latina, с. 25; text arab., с. 22.

и попросил взять подарок обратно. Хосров спросил, что они хотят сказать этой притчей, и Моисей пояснил, что они просят отозвать католикоса Иосифа, который не избирался ими, а был назначен шахом [94].

Сопротивление Иосифа не помогло; иерархи избрали Иезекиила, ученика мар Абы. В 576 г. Иезекиил созвал собор, принявший 39 канонов [95], из которых 1-й был направлен против мессалиан [96]. Католикосу пришлось употребить немало усилий, чтобы сохранить поддержку шаханшахом несториан в противовес монофизитам, влияние которых все возрастало [97].

Когда после смерти Хосрова в 579 г. престол занял Хормизд IV, положение христианского сироязычного населения было относительно прочным. Табари сообщает, будто в ответ на призывы магов принять меры против христиан шах сказал, что, подобно тому как трон не может держаться на двух передних ножках, а неизбежно опирается и на две задние, так и его государство должно опираться на поддержку и инаковерующих [98]. Ремесло и торговля, как известно, в значительной мере обеспечивались сирийцами. Городские цехи ремесленников разного рода были в их руках и возглавлялись ими так, что, несмотря на неудовольствие зороастрийцев, сирийцы-христиане занимали видные должности в государственной структуре Ирана.

В 585 г. патриарх Ишояб I собрал епископов на собор, принявший ряд канонов. Это был 4-й год его избрания [99], которое осуществлялось при поддержке Хормизда. Второй канон собора содержит защиту толкований «великого экзегета» несториан Феодора Мопсуестского [100]. Канон был направлен против последователей Хенаны Адиабенского, которые не принимали этой традиции. Другие постановления собора подтверждали догматы и устанавливали нормы нравственной жизни как для клира, так и для паствы.

Анонимная сирийская хроника свидетельствует о трудном положении католикоса, который стремился остаться в стороне и сохранить нейтралитет в волнениях и борьбе за престол шаханшаха. Ишояб I не поддержал ни претендентов, ни самого Хосрова. Вскоре после этого, в 596 г. он умер

---

[94] Amr. Versio latina, c. 25.

[95] Synodicon Orientale, c. 368—389.

[96] Там же, с. 374—375.

[97] Labourt. Christianisme, c. 199.

[98] Th. Nöldeke. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden. 1879, c. 268.

[99] Synodicon Orientale, c. 392.

[100] Там же, с. 398—400.

близ Хирты, у царя арабов Наамана и его сестры Хинд, принявших христианство[101].

Более подробная традиция известна арабской хронике Сеерта. Ишояб, епископ Арзуна, став католикосом, пользовался благоволением шаха; якобы по распоряжению последнего правители должны были действовать в вопросах права и в других важных делах по совету епископов. Таким предписанием были крайне раздражены маги. Это свидетельствует о благосклонном отношении шаха Хормизда к христианам, с одной стороны, и о том, что у сирийцев были тщательно разработаны вопросы семейного и наследственного права — с другой[102].

Сохранилось обстоятельное послание Ишояба к Иакову, епископу острова Дарай (Дирин), в котором он ответил на ряд вопросов, поставленных его корреспондентом, относительно правил для священнослужителей[103].

В борьбе за престол Хосров искал поддержки в Византии и разгневался на Ишояба, который не захотел сопровождать его туда. Возвратившись, Хосров Парвиз жестоко упрекал Ишояба за это, но католикос оправдался, утверждая, что он не хотел оставлять свою паству и давать повод к кровопролитию. Шах примирился с ним, но все же положение Ишояба оставалось трудным, и поддержка арабов Хирты была ему необходима[104].

Монах и аскет Сабришо I сохранил свой образ жизни и после избрания на престол католикоса. Он был избран после многолетней миссионерской деятельности, которую продолжал, объезжая епархии уже в качестве главы церкви. Возглавленный им собор 596 г. также настойчиво требовал, чтобы толкование Писания велось соответственно доктрине Феодора Мопсуестского[105].

Наряду с этим Сабришо примирил и объединил несколько монастырей, расположенных в области Шигар, которые придерживались разных направлений. Они приняли несторианское учение и отказались от прежних традиций[106], тем более что и Сабришо обратился к монахам этих монастырей с увещеванием, в котором он развивал аскетические взгля-

---

[101] Chronica minora. P. 1—3. Parisiis, 1903—1905.— CSChO. Scr. syr. Ser. 3, vol. 4. Textus, c. 17; translatio, c. 16 (далее: Chronica minora).

[102] Chronique de Séert. T. 13, c. 438—439.

[103] Synodicon Orientale, c. 424—451.

[104] Chronique de Séert. T. 13, c. 441—442; Thomas Margensis. Historia monastica. T. 2, c. 90; PS, c. 121; Пигулевская. Византия и Иран, с. 245—246.

[105] Synodicon Orientale, c. 457.

[106] Там же, с. 461—464.

ды и славил монашескую жизнь[107]. Сабришо I умер в Нисибине в 604 г.[108].

Разгоревшиеся идейные споры вращались вокруг основного вопроса — экзегезы, связанной и с вопросами догматики. В Нисибийской академии учение, развиваемое Хенаной Адиабенским, противопоставлялось принятому несторианами толкованию «вселенского экзегета» Феодора Мопсуестского. Отзвуки возникшей борьбы нашли отражение в мученичестве мар Гиваргиса Михрамгушнаспа (ум. в 615 г.), составленном его современником Бабаем Великим, воспитанником школы в Бет Забдай, а затем Нисибийской академии. В монастырь на горе Изла Бабай вступил при Аврааме Кашкарском, а позднее стал там преемником игумена Дадишо.

После смерти Сабришо, когда Хосровом была взята крепость Дара, христиане стали просить шаха дать им возможность избрать нового католикоса. Тот назвал Григория, митрополита Нисибийского, с которым в свое время Сабришо обошелся несправедливо, несмотря на его большие достоинства. Лица, которым было поручено провести выборы, пошли на хитрость[109]. В Селевкии жил некий экзегет по имени Григорий, его-то и избрали вместо митрополита Нисибийского. Этот католикос Григорий I отличался невероятной скупостью, и после его смерти накопленные им богатства были конфискованы Хосровом[110]. В 605 г. состоялся собор, на который епископы прибыли за счет шаха: «Отцам, правителям церкви, т. е. епископам всех отдаленных областей, было предложено с честью явиться ко двору священному царя царей, пользуясь животными царя и за счет государства»[111]. Собор подтвердил ранее принятый символ веры и потребовал полного признания и верности учению «блаженного мар Феодора экзегета»[112].

При этом ссылались на один из предшествующих соборов «месяца нисана 27-го года шаха Пероза», который вдохновлялся учением «блаженного мар Бар Саумы, епископа, митрополита Нисибина». Имя Хенаны Адиабенского не названо, но постановления собора были направлены против него. В мученичестве Гиваргиса, составленном Бабаем, о котором было упомянуто выше, говорится, что ересь Хенаны Адиабенского состояла в проповеди зависимости судьбы от соче-

[107] Там же, с. 465—470.

[108] Thomas Margensis. Historia monastica. Т. 2, с. 86; PS, с. 129.

[109] Thomas Margensis. Historia monastica. Т. 1, с. 50; t. 2, с. 87.

[110] Mari. Amr. Textus, с. 176b; versio, с. 54.

[111] Synodicon Orientale, с. 471.

[112] Там же, с. 210.

тания созвездий. Он считал Бога предельным, страждущим, смертным и делимым, отрицал воскрешение тела и признавал лишь освобождение души и предопределение поведения, греховности человека[113]. В постановлении собора говорится о двух природах во Христе, совершенной — божественной и человеческой, в образе человека он и принял страдания[114].

Гиваргис, перс знатного происхождения, обратившийся в христианство, учился в Нисибийской академии, потом принял монашество. Положение несторианской церкви в Иране в то время было тяжелым, так как Хосров II подпал под влияние монофизитов, в частности *друстбеда* Гавриила Шигарского. После смерти Григория (в 609 г.) католикоса не избирали, так как шах не давал на это согласия. Поэтому, когда в 612 г. Хосров пожелал узнать «правду о вере», было устроено словесное состязание при дворе, в котором приняли участие Гавриил и его сторонники, с одной стороны, и несториане — с другой. Во главе последних в дискуссии приняли участие митрополит Адиабены, епископ Карки де Бет Селох, Гиваргис с горы Излы и другие епископы. Несторианский источник утверждает, что православные одержали верх над Гавриилом и его сторонниками[115]. Шах отнесся к этому положительно, но велел схватить Гиваргиса, о котором донесли, что он изменил зороастризму. Через год Гиваргиса приговорили к мученической смерти — он был распят на «сенном рынке» в Бех Ардашире. Исповедание веры несторианских отцов, состязавшихся с монофизитами, сохранилось в дополнениях к актам соборов. Вводная часть этого документа содержит благодарность Хосрову II[116], а затем следует изложение несторианского символа веры и опровержение монофизитов и теопасхитов[117].

Влияние несториан при дворе Хосрова II поддерживалось деятельностью Ездина, занимавшего выдающееся положение в качестве владельца мастерских, где изготовлялись золотые и серебряные вещи. Он владел большим богатством, имел огромные угодья близ Карки де Бет Селох и «был для церкви защитником (*sn'gr'* — συνήγορος), как Константин и Феодосий. Он строил церкви и монастыри по всему миру (*b'lm' klh*), подобные небесному Иерусалиму. Он был любим Хосровом и славился в обоих царствах — персидском и ромейском»[118]. Та же хроника, правда с меньшей уверенностью,

---

[113] Histoire de mar Jabalaha, с. 474; Hoffmann. Auszüge, с. 102.
[114] Synodicon Orientale, с. 210, 474.
[115] Chronica minora, с. 23 (textus).
[116] Synodicon Orientale, с. 562—564, 580—581.
[117] Там же, с. 564—580; 586—598.
[118] Chronica minora, с. 23, transl. с. 21.

сообщает, «что каждый день из утра в утро он, Ездин, посылал царю тысячу статиров»[119].

Такую же роль покровителя несториан играл и сын Ездина — Шамта. Когда Хосров пожелал построить монастырь для своей жены Ширин в Белешфаре, близ Халвана, то послал в Эдессу к Шамте за списками Священного Писания, правил и лекционариев, с тем чтобы они были в монастыре[120].

Отсылая к соответствующим страницам нашей книги «Византия и Иран на рубеже VI и VII вв.», напомним лишь о том, что положение христиан в Иране менялось в зависимости от военных успехов, которые следовали один за другим. Так же быстро происходил и обратный процесс отпадения занятых персами территорий и восстановления власти Византии. Отдельная глава книги была посвящена религиозной политике Хосрова II, который неоднократно менял свою позицию по отношению к христианам в зависимости от внешнеполитических обстоятельств[121]. Толерантность Хосрова II была очень относительной, при нем имели место и казни христиан (Гиваргис, Анастасий), а несториане не могли избрать католикоса. В то же время шах допускал при дворе словесные состязания между монофизитами и несторианами, покровительствовал философским турнирам.

После насильственной смерти Хосрова II воцарился его сын Шируе.

В 628 г. несториане получили возможность созвать собор. За отсутствием главы делами церкви ведал Бабай Великий, и теперь епископы предложили ему занять престол католикоса, но он отказался[122]. Поэтому католикосом был избран Ишояб, епископ Балада, родом из селения Гедала, области Бет Арабайе. Ишояб II получил известность как горячий противник Хенаны, в знак протеста покинувший Нисибийскую школу.

Между тем на престоле Сасанидов сменилось несколько правителей: в 630 г. Буран, сестра Шируе, утвердила свою власть и поспешила послать посольство к императору Ираклию для окончательного заключения мира с ромеями. Хотя шахиня царствовала лишь год и четыре месяца, она чеканила монету и оставила по себе добрую память тем, что облегчила подати[123]. В Византию с посольством были направ-

[119] Там же; Пигулевская. Византия и Иран, с. 247.
[120] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 47; t. 2, c. 81—82.
[121] Пигулевская. Византия и Иран, с. 234—249.
[122] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 63—64; t. 2, c. 115—116.
[123] Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber, c. 390—392.

лены католикос Ишояб II, Кириак, митрополит Нисибина, Павел, митрополит Адиабены, Гавриил из Карки де Бет Селох и другие клирики, среди которых был Ишояб Ниневийский, будущий католикос Ишояб III, и Сахдона[124]. Тогда же в Византию было возвращено «древо креста», захваченное Хосровом.

Мудрая царица воспользовалась для выполнения дипломатического поручения услугами сирийцев-несториан, которые уже не первый раз выполняли такие задачи. Это еще раз говорит о роли сирийцев в Иране, о высоком уровне их культуры, что позволяло им вести ответственные переговоры в Византии. «Эти пастыри снискали милость в глазах ромеев, которые приняли появление и прошение их, как ангелов Божиих» — *yhb 'nwn lr'wt' hlyn brḥm' b'yny rhwmy' wḳblw pg' lhwn wpyshwn 'yk dlml'kwhy d'lh'*[125].

С императором Ираклием они встретились в Алеппо, и Ишояб II должен был изложить свой символ веры, который сохранен одним из арабских историков[126]. Правоверные несториане упрекали Ишояба II в том, что он подчинился требованиям православных мелкитов и изменил несторианству. Католикос защищался как мог, а благодарная шахиня Буран запретила досаждать ему этими упреками.

О догматических интересах свидетельствует замечательная подробность, приведенная Фомой Маргским. В области Апамеи мар Ишояб II и Сахдона встретились с мар Иоанном, епископом дамасских несториан, прославленным аскетом и целителем. Там был православный монастырь, обитателям которого эти знаменитые клирики изложили свое учение, вызвавшее удивление монахов. Последние не смогли устоять перед их «горячностью» и «мудростью» их аргументов. Однако некий старец, их архимандрит, пожелал состязаться с тремя епископами, которые пришли с посольством царя персов[127]. Ишояб II и Иоанн отказались пойти к архимандриту, советуя и Сахдоне также «не переступать его порога». Но тот был уверен в себе и пошел. Увидав же седины и благость старца, постигнув его мудрость, он «склонил свою голову под его десницы», т. е. принял его благословение. С этого времени несторианская вера Сахдоны была «испорчена», он стал на точку зрения православных и красноречиво, горячо стал защищать ее. Ученость, начитан-

---

[124] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 69—70; t. 2, c. 125—127.

[125] Там же. T. 1, c. 70; t. 2, c. 127.

[126] Mari, c. 54; Amr, c. 30—31.

[127] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 72; t. 2, c. 129.

ность, умение аргументировать отличали этого деятеля сирийской культуры, его многочисленные труды говорят о высоком уровне философских представлений, взаимном проникновении идей греческого и сироязычного мира [128].

Между тем сасанидский Иран доживал последние годы. Объединенные новой идеологией, полные сил полчища арабов двинулись на завоевание мира [129]. Об этом кратко, но живописно сообщает анонимная сирийская хроника, составленная в первой четверти VII в.

«В Истахре поставили Ездигерда, который был из царского рода, с ним прекратилось царство персидское. Он выступил и назначил военачальником некоего человека по имени Рустам. Тогда наслал на них Бог сынов Исмаила, бесчисленных, как песок морского берега. Их вождем был Мухаммед. Перед ними не устояли ни стены, ни ворота, ни оружие, ни щиты, и они установили господство над всей землей персидской. Ездигерд посылал против них бесчисленные войска, но арабы уничтожили всех их и убили самого Рустама. Ездигерд заперся в стенах Махозе, но в конце концов обратился в бегство и отправился в области Хусай и Мерв, где и кончил свою жизнь. И стали господствовать арабы в Махозе и во всех землях» [130].

Картина грозного нашествия «сынов Исмаила» полна силы; ужас перед ними охватил население. Глава несториан, вынужденный искать выход из положения, покинул столицу Ирана. «Католикос Ишояб, когда увидал, что Махозе опустошен арабами, его ворота вывезены в Аколу (Куфа), а оставшиеся в нем погибают от голода, отправился в область Бет Гармай, в город Карка», т. е. Карка де Бет Селох, издавна населенный большим числом сирийцев. Более поздние хронисты Мари и Амр рассказывают, что католикос обратился к арабам и получил охранную грамоту от самого Мухаммеда или Омара, но эти сообщения, конечно, следует отнести к числу легендарных [131]. Можно вспомнить, однако,

---

[128] S. Martyrii qui et Sahdona, quae supersunt, omnia. Ed. P. Bedjan. P., 1902; Martyrius (Sahdona). Ed. et trad. par André de Halleux.— CSChO. Vol. 200—201. Scr. syr. T. 86, 87. Louvain, 1960; H. Goussen. Martyrios-Sahdona's Leben und Werke. Lpz., 1897; Н. Пигулевская. Жизнь Сахдоны (Из истории несторианства VII в.).— ЗКВ. 1928. 3, с. 91—108; A. de Halleux. La christologie de Martyrius Sahdona dans l'évolution du nestorianisme.— OCP. 23, 1957, c. 5—32; он же. Martyrius Sahdona. La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'Eglise nestorienne.— OCP. 24, 1958, c. 93—128; PS, c. 136—137.

[129] А. И. Колесников. Сражение при Зӯ-Ḳāре.— ПС. 19 (82). 1969, с. 76—86.

[130] Chronica minora, c. 30—31; Анонимная хроника, с. 73.

[131] Mari, c. 54, Amr, c. 31.

о послании Мухаммеда Хосрову II, сомнение в подлинности которого может быть оспорено[132]. Ясно одно, что христианское население Ирана в лице клира пыталось смягчить отношения с арабами. Этому могли способствовать старые связи, возникшие в процессе христианизации как северных арабов — в Хирте, так и южных — в Йемене. Об этом свидетельствуют нарративные источники, посвященные городу Неджрану, и эпиграфические — о христианских захоронениях Хадрамаута[133].

С арабами необходимо было поддерживать хорошие отношения, а борьба между несторианами и монофизитами, как и разногласия между отдельными представителями несторианского клира, отнюдь не способствовала этому. Так, нисибийцы не пожелали принять экзегета Хирты Бар Сауму в качестве митрополита, поставленного Ишоябом II, и он был вынужден жить «в обители мар Саргиса, вне города» Нисибина[134].

После смерти Ишояба II в 646 г. католикосом был поставлен Марэммех, происходивший из области Арзун и бывший митрополитом Бет Лапата. Следует отметить, что в интеллектуальной жизни сирийцев принимали участие представители разных областей, составлявшие обширный круг лиц, культурный уровень которых позволял им играть видную роль в умственной жизни общества.

Марэммех принадлежал к числу аскетов монастыря мар Авраама в Изле, он был широко известен и как смиренный инок, и как достойный митрополит: «А с того времени, как он был поставлен как светильник католикосом, он стал почитаем всеми правителями исмаильскими»[135]. Иначе говоря, Марэммех сумел найти путь к соглашению с арабами. Это ясно из того, что он имел возможность отстраивать храмы. Так, он восстановил храм у монастыря мар Саргиса, украсив его «всяческой красотой». И вообще все постройки, которые он возводил, отличались большой роскошью. Марэммех деятельно укреплял несторианский клир, поставил епископом в Бет Лапате «мужа почтенного и праведного» Саргиса, занимавшего прежде кафедру в Нехаргуле. Были сделаны новые попытки найти примирение с нисибийцами, с этой целью Марэммех посетил Нисибин, но его визит оказался

---

[132] А. И. Колесников. Две редакции письма Мухаммеда Хосрову II.— ПС. 17(80), 1967, с. 74—83.

[133] Пигулевская. Византия на путях в Индию, с. 215—259, 260—335; Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach Indien, c. 175—210, 211—271.

[134] Chronica minora, c. 31; Анонимная хроника, с. 73.

[135] Chronica minora, c. 32; Анонимная хроника, с. 73.

безуспешным. Поставленный им в Нисибине, епископ Арзуна Исаак за все время пребывания там не сумел установить контакта с жителями города. Все довольствие, которое было необходимо ему и его ученикам, он получал «из своей земли», «не ел хлеба нисибийской церкви и не распоряжался ее имуществом», как сообщает источник. Таким образом, разрыв между митрополитом и паствой был глубоким и длительным [136].

Марэммех скончался через три с половиной года после своего избрания, его сменил Ишояб III. Во всяком случае, в период побед арабского оружия сирийцы не прекращали активной деятельности. Так, хроники называют имена ряда клириков, стремившихся сохранить стабильное положение, обеспечить хотя бы относительное спокойствие и добиться благоволения новой власти к сироязычному населению.

На долю Ишояба III выпала нелегкая задача добиться подчинения диоцеза Рев Ардашир, который возглавлял Шемон, стремившийся сохранить независимость от власти католикоса [137]. Последний сам отправился к епископу и сумел его убедить в необходимости единения.

Жизнь и деятельность Ишояба III нашли отражение в его эпистолярном наследии, составляющем целый сборник. Письма расположены в последовательности, соответствующей хронологии его биографии [138].

Послания отражают самые различные стороны деятельности иерарха, освещают сложные противоречия, вытекающие из политической обстановки на Ближнем Востоке, и характеризуют особенно трудное положение христианского населения. Достойна удивления литературная деятельность Ишояба III, выразившаяся в догматических трактатах, апологетических сочинениях, в целом собрании проповедей и стихотворений типа *мимра* и *мадраше*, входивших в состав несторианской службы. Богослужебная книга, включавшая последования воскресных и праздничных дней на весь год, была тщательно пересмотрена, исправлена и выверена, разделена на каноны благодаря труду ученого Хенанишо, знания которого высоко оценены его современниками [139].

Редакция служебных книг производилась при активной поддержке Ишояба III. Несториане стремились внести единообразие и в другие книги, которыми они пользовались, в

---

[136] Chronica minora, с. 32—33; Анонимная хроника, с. 74.

[137] Послание католикоса Ишояба III к Шемону, епископу Рев Арташира. Thomas Margensis. Historia monastica. T. 2, с. 154—158. Текст послания сирийский.

[138] Райт. Краткий очерк, с. 121; PS, с. 134.

[139] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 2, с. 189.

частности сирийские εὐχολόγιον и τάξις. Это было результатом труда нескольких поколений [140]. Тот же Хенанишо составил введения и объяснения ко всем главам и частям книг, которые были посвящены истории «отцов» — *ktb' d'bht'*. В первой части содержались рассказы о святых отцах, которые составили Палладий и Иероним. Хенанишо использовал также «толкование на блаженного Матфея евангелиста, слова, составленные мар Иоаннисом во славу отшельников египетских, вопросы блаженного мар Авраама Нефтарского, а также его примеры вместе с разными другими, которые он, мар Хенанишо, извлек из писаний отцов» [141].

В своих письмах Ишояб III упоминает о деятельности сирийцев как просветителей-миссионеров. Однако из текста следует, что речь идет лишь о том, чтобы продолжать попечительство о далеких приходах в Индии и в Средней Азии, которые издавна входили в состав духовных владений католикосов, его предшественников.

В связи с возникшим между Ишоябом III и Шемоном спором о подчинении диоцезов католикосу следует отметить, что Рев Ардашир, митрополитом которого числился Шемон, включал кроме областей Ирана и «Катар, область, прилежащую к Персидскому заливу близ Бахрейна» [142]. Она была христианизована несторианами, во всяком случае, на актах собора Гиваргиса I в 676 г. имеется подпись епископа Фомы, митрополита Бет Катарайе [143]. Одно из посланий Ишояба III, где говорится о побуждении к добрым делам, обращено к Иоанну Катарайскому [144]. Есть послание, адресованное епископам катарайским [145]; на основании этого письма можно сделать вывод о том, что в области Катар было несколько христианских центров, возглавлявшихся епископами. Еще два письма (18-е и 19-е) были направлены Ишоябом непосредственно пастве [146]. В них он убеждал катарайцев соблюдать апостольские правила преемственности в обряде рукоположения священников. Письма 20-е и 21-е [147] обращены к монашеской братии той же Катарайской области, в которой в силу ее известной отдаленности ощутимо проявлялись тенденции к обособленности и самостоятельности. По-

---

[140] Baumstark. Geschichte, c. 198.

[141] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 87.

[142] Там же. Т. 2, с. 153.

[143] Synodicon Orientale, c. 216, стк. 18.

[144] Išoyahb III patriarcha. Liber epistolarum. Text. syr. Ed. R. Duval.— CSChO. Vol. 11. T. 64. Parisiis 1905—1906. Textus, c. 200 (далее: Išojahb III patriarcha, liber epistolarum).

[145] Там же, с. 260.

[146] Там же, с. 262, 270.

[147] Там же, с. 273, 277.

этому католикос считал необходимым настойчиво напоминать катарайцам о древних церковных традициях.

На юго-западном побережье Каспийского моря были расположены области Гилян и Дейлем. Это была гористая местность, покрытая лесом, население которой жило примитивной жизнью, совершая набеги на соседние земли для восполнения скудных средств к существованию, угоняя скот и забирая зерно. Один из героев Фомы Маргского, монах Иоанн, во время голода удалился с двумя другими монахами в горы, где они питались листьями и ягодами. Старец, который наставлял их, умер, а Иоанн был уведен в плен: «вышли дейлемиты, чтобы полонить и разбойничать в той земле, где пребывал блаженный»[148]. Они захватили его, а он, находясь среди них, начал проповедовать, многих обратил в христианство и основал там монастырь. Деятельность Иоанна была воспета анонимным автором. Иоанн умер в глубокой старости в 737-38 г.[149]. Культурное влияние сирийцев в VII и VIII вв. простиралось на курдское население Адорбагайна, Дейлема и Гиляна на юго-западном побережье Каспия. Об этом свидетельствуют источники, не вызывающие сомнений. Свод постановлений соборов и послания Ишояба III, представляющие подлинные документы и отражающие современные им события, имеют большое значение для истории несторианства VII—VIII вв. К ним примыкает написанная в середине IX в. «История монахов» Фомы Маргского. Этот последний привел рассказы предшествующего времени, сообщил множество фактов, дал характеристики, находящие подтверждение в более ранних источниках. С 832 г. Фома был монахом обители Бет Абе, затем стал секретарем католикоса Авраама II, епископом и, наконец, митрополитом области Бет Гармай[150]. Он имел в своем распоряжении немало документов и располагал достоверной устной традицией, которую и использовал в своей книге. Для оценки общего уровня сирийской культуры, для определения степени напряженности умственной жизни, биения ее пульса в отдельных городах, селениях, монастырях, где учились и учили, спорили и философствовали, страстно защищали свои взгляды и анафематствовали своих противников, «История монахов» мар Фомы является драгоценным источником. Из нее известно, как устраивались монастыри, как насаждалась образованность, как сложна была протекавшая в горячих спорах идейная борьба. В качестве аргументов во время полемики приводили книги сирийских и греческих авторов.

---

[148] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 101.
[149] Baumstark. Geschichte, c. 211.
[150] Там же, с. 233.

толкования писаний, значительность или святость того или другого лица, придерживавшегося определенных взглядов. Биографии, которые сообщает Фома, полны живых черт. Таковы, например, история Иакова, основателя монастыря Бет Абе[151], или мар Бабая, обходившего селение за селением, с тем чтобы выявить «правоверие» или исправить «заблуждения» паствы и клира[152].

На смертном одре своим преемником Ишояб III назвал Гиваргиса I, который занимал престол католикоса с 661 по 680 г. Источники говорят о его большом смирении, отрешенности от суеты жизни. Сын богатых родителей из селения Кафра области Бет Гармай, он, получив в наследство имение, отдал его монастырю Бет Абе, в общине которого состоял. Между тем митрополит Нисибина, носивший то же имя — Гиваргис, стал оспаривать правомерность избрания католикоса, считая, что сам должен был занять это место[153]. Нашелся и третий Гиваргис, митрополит области Перат де Майшан, который также претендовал на положение главы церкви. Но кроткий Гиваргис I обезоружил и того и другого, примирившись с ними. Его мудрость сказалась и в том, что он постарался успокоить волнения в области Катарайе, о которой речь была выше. Он побывал на острове Дарин, принадлежащем к группе островов Бахрейна и входившем в состав этой области. Это засвидетельствовано в заглавии актов 676 г.[154]: «И в этом месяце Ияре 57-го года власти арабов, после посещения островов и других мест, мы достигли святой церкви на острове Дарине и тут пребываем»[155]. Далее следуют подписи католикоса, епископов, бывших с ним, и их канонические постановления. В последних особое внимание уделялось нормам поведения и морали, были возобновлены и установлены правила порядка, дисциплины, взаимоотношений клира и паствы, жизни прихода.

Учение несториан, выраженное в законченных формулировках и точных определениях, изложено в послании католикоса Гиваргиса, обращенном к хорепископу Мине в 680 г.

Философский уровень исповедания, как явствует из этого послания, не уступает греческому, сирийские термины адекватны понятиям, известным в греческом языке.

Другой католикос того же VII в., Хенанишо I (685—700), был автором комментария на круг евангельских чтений всего года, его перу принадлежат также проповеди, поучения и

---

151 Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 43—45.
152 Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, c. 54.
153 Там же. Т. 2, с. 183—186.
154 Synodicon Orientale, c. 215, 480.
155 Там же, с. 216.

послания[156]. Есть указания на то, что он составил комментарий на «Аналитику» Аристотеля. Возможно, что имеется в виду «Книга о причинах существующего», известная арабскому хронисту Амру и упомянутая Абдишо в его каталоге[157].

Современник Хенанишо I, монах и врач Шемон де Тайбута, писал как медицинские трактаты, так и сочинения чисто аскетического характера, например «О тайнах монашеской келии»[158]. Сочетание в одном лице врачевателя «души и тела» было нередким в средневековом сирийском обществе.

К VII в. относится деятельность Иоханана бар Пенкайе, оставившего труд, посвященный всемирной истории. Автор довел свое изложение до времени халифа Муавии; последние упоминаемые им события относятся к 686 г.[159]. Таким образом, и после арабского завоевания у сирийцев продолжали развиваться все направления литературы.

Современником католикоса Селибазехи (713-14—727-28) был Бабай из Гебилты, имя которого упоминалось выше в связи с основанием целого ряда новых школ и проведенной им реформой богослужебной музыки. Автор различных литургических песнопений, он был учителем видных несторианских клириков. Подробно о нем писал Фома Маргский в первых главах 3-й книги своей «Истории»[160].

Католикос мар Аба II, будучи глубоким старцем, в 741 г. принял посвящение. Однако он не сумел наладить добрых отношений с клиром Селевкии—Ктесифона и предпочел остаться в родном Кашкаре. Известно, что он составил толкование речей Григория Назианзина и комментарий на «Органон» Аристотеля. Однако Мари ибн Сулейман сообщает, будто его сочинения были «испорчены», т. е. изменены и интерполированы, его учениками[161], что, по-видимому, не лишено справедливости. В единственном сохранившемся сочинении Абы II, его послании к ректору и профессорам Селевкийской академии несториан, он объясняет создавшееся в Ктесифоне положение и выражает свое желание покончить с этим конфликтом[162]. Для несторианской церкви большое значение имело то, что Аба II лично отправился в Куфу, к

---

[156] Baumstark. Geschichte, с. 209; PS, с. 140.

[157] Amr, с. 34.

[158] Baumstark. Geschichte, с. 210.

[159] Там же, с. 210—211; PS, с. 141.

[160] Thomas Margensis. Historia monastica. T. 1, с. 141—147; t. 2, с. 289—303.

[161] Mari, с. 67, transl. с. 59.

[162] J. B. Chabot. La lettre du catholicos mar-Aba II aux membres de l'école patriarcale de Séleucie.— Actes du XI-e Congrès international orientalistes. P., 1897, 4 section. P., 1898, с. 295—335.

эмиру Йусуфу ибн Омару ас-Сакафи и сумел завязать с ним дружеские отношения. Это сыграло положительную роль и заставило Йусуфа изменить свою религиозную политику. Аба II посетил также Хирту, центр арабов-лахмидов, где его встретили с почетом епископ Иоанн Азрак и его паства [163]. В 751 г. католикос Аба II, как он себя называл в отличие от великого мар Абы I, скончался.

Клерикальные споры сопровождали и избрание патриарха Хенанишо II, состоявшееся в 773-74 г. при наличии нескольких кандидатур [164]. При этом в выборах не участвовал считавшийся основным претендентом митрополит Кашкарский. Всеобщее признание Хенанишо II получил лишь в следующем году, после того как проявил стремление примирить враждующие партии и со всей определенностью письменно подтвердил права и непререкаемое главенство епископа Кашкара. Этот документ 775 г., поименованный как акт собора Хенанишо II, является последним в своде несторианских канонов [165]. Акты последующего периода в него не вошли. Это позволяет предположить, что сборник был составлен и «прошел последнюю редакцию» при этом католикосе [166]. Церковные установления и акты несторианских соборов являются одним из важнейших документальных свидетельств по истории восточного христианства.

В течение веков сирийцы распространяли христианство далеко на восток от областей Междуречья. С середины VIII в. и в IX в. особенно отчетливо сказались результаты их просветительской деятельности. В годы патриаршества Хенанишо II была подготовлена и несколько позднее осуществлена замечательная двуязычная надпись, известная как стела Сианьфу, составленная на сирийском и китайском языках, датированная 781 г. Надпись свидетельствует о том, что в Китае была образована христианская община, которая иерархически подчинялась несторианскому патриарху. Вопросу о распространении и организации христианства на Дальнем Востоке посвящается отдельная глава *. Здесь мы говорим об этом лишь в связи с необходимостью связать имя католикоса Хенанишо II с успехами миссионерской деятельности несториан, тем более что имя его упоминается в стеле Сианьфу, хотя она была воздвигнута уже после его смерти. Хенанишо умер в 779-80 г., отравленный придворным хирургом правителя Абу-л-Аббаса ат-Туси. Причиной послу-

---

[163] Mari, с. 67, transl. с. 59.

[164] Das Buch der Synhados, с. 371—372.

[165] Synodicon Orientale, с. 245—251, 515—523.

[166] Baumstark. Geschichte, с. 215.

* Эта глава осталась ненаписанной.— *Примеч. отв. ред.*

жило то, что Хенанишо стремился вернуть область Дукрах, отданную его предшественником Абу-л-Аббасу[167].

Современником Хенанишо II был Ишобохт из Рев Ардашира. Его деятельность была продиктована новыми условиями жизни сирийцев, требовавшими определенного упорядочения. Широкие торговые связи приводили к распространению и идеологии. Вновь образовавшиеся ячейки входили в стройную систему церковных общин и подчинялись ей. В то же время было необходимо определение норм практической жизни, тем более что их собственные традиции еще не успели сложиться. Поэтому сборник юридических положений, составленный Ишобохтом, и стал практическим руководством в вопросах брачного права, наследования, долговых обязательств и т. д. Составленный первоначально на среднеперсидском (пехлеви) языке, этот свод обнаруживает следы влияния сасанидской «Книги тысячи судебных решений», сыгравшей важную роль на всем Ближнем Востоке[168]. В то время как правила вступления в брак, степени родства, допускающие заключение брака, и подобные этим вопросы разрешались в соответствии с установлениями христианских церквей, в делах наследования и долговых обязательств, несомненно, в какой-то мере принимались во внимание вековые традиции обычного права. Пехлевийский сборник Ишобохта был переведен на сирийский язык по приказу патриарха Тимофея I, как об этом свидетельствует вводная часть рукописи. Законодательные памятники на сирийском языке заслуживают специального внимания, как связующее звено между византийским (греко-латинским) правом и иранским (пехлевийским), с одной стороны, и законодательными нормами, выработанными мусульманскими юристами,— с другой.

Распространение несторианства на восток приводило к необходимости выработки правил поведения как для пастырей, так и для паствы, с тем чтобы христианская культура получила прочную основу и стала действительным проводником культуры, стоящей на несравненно более высоком уровне.

3. Сирийцы-монофизиты

Несторианская догматическая теория, развитая в толкованиях Феодора Мопсуестского и подхваченная Ивой Эдесским, особенно проявила себя в Антиохии. Но здесь же, в

---

[167] М а r i (fol. 185a), с. 62; А m r, с. 64, transl. с. 37; Das Buch der Synhados, с. 372; B a u m s t a r k. Geschichte, с. 215.

[168] О. B r a u n. Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe.— OCh. 1. Jahrgang. Rom — Leipzig, 1901, с. 146 (далее: Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe).

Антиохии, возникла и идейная реакция на несторианство — учение монофизитов. Представителями монофизитских взглядов были Юлиан Галикарнасский и Север Антиохийский, занимавший епископский престол Антиохии с 512 г. Взгляды последнего нашли широкое распространение, его экзегетические труды были довольно рано переведены с греческого на сирийский и стали основой мощного монофизитского движения, неоднократно подвергавшегося жестоким преследованиям.

Проповеди «неистового Севера», его λόγοι ἐπιθρόνιοι дошли до нас на сирийском языке в рукописи 868 г. Этот текст представляет перевод с греческого, сделанный в 701 г.[169]. В ленинградских коллекциях имеются фрагменты сирийской пергаменной рукописи X—XI в. с несколькими гомилиями Севера[170].

Горячим сторонником Севера был сириец Филоксен, получивший образование в «школе персов» в Эдессе. В 485 г. он стал епископом Иераполя (Маббога). В качестве противника Флавиана Антиохийского он отстаивал свою точку зрения в Константинополе в 499 и 506 гг. Филоксен председательствовал на соборе 512 г., поставившем Севера епископом Антиохии, а в 519 г. они оба были сосланы в Филиппополь во Фракии. В Пафлагонии, в Гангре, изгнанный иерапольский епископ умер в 523 г. (?)[171]. Литературное наследие Филоксена (Ксенайи) обширно. Все труды его направлены на защиту догматических взглядов монофизитов. Полемика Филоксена, нашедшая выражение в десяти его известных проповедях, обращена и против несториан и против православных[172].

Другой яркой фигурой сирийского монофизитства стал Симеон, епископ Бетаршамский, известный проповедник, горячий оратор и полемист. Особенно существенным нам представляется то, что Симеон перенес свою борьбу против диофизитства на арабскую почву. Сирийцы стремились распространить христианство среди арабов, они обращали их и крестили. На этой почве столкнулись интересы несториан и монофизитов[173]. Более того, соперничество было перенесено в Йемен, где монофизиты нашли прочную опору в христианских кругах. Хотелось бы сразу же отметить, что имен-

---

[169] Wright. Catalogue, p. 2, c. 534.

[170] Пигулевская. Каталог, с. 100—103.

[171] Baumstark. Geschichte, с. 141; PS, с. 147—150; Bar 'Ebraiā. Chronicon ecclesiasticum. T. 1, стб. 215.

[172] St. Philoxeni ep. Mabbugensis dissertationes decem. Ed. M. Brière.— PO. Vol. 15, fasc. 4. 1920, с. 443—542.

[173] Н. Пигулевская. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1964, с. 277.

но монофизитское учение оказало влияние на формирование мусульманской доктрины. Источники сообщают о представителях этого направления христианства, проповедовавших свою веру и в Южной Аравии, и на «пути ароматов». Известное послание Симеона Бетаршамского, написанное в 524 г. в Хирте Наамановой, является одним из лучших источников для истории христианства у хымьяритов, к тому же оно дало много деталей, побочных сведений, которые и могли быть использованы для воссоздания социально-экономической структуры Хымьяра[174]. С католикосом Бабаем (497—503) Симеон вел диспут, из которого вышел победителем. Своей проповедью он обратил трех зороастрийских жрецов, претерпевших мученичество в 509 г.[175]. Сам он умер в Константинополе в 548 г.

Сирийских монофизитов стали называть яковитами по имени Иакова Барадея (ум. в 578 г.). Деятельный, настойчивый человек, он провел всю свою жизнь в скитаниях и придерживался строго аскетического образа жизни. Самое его прозвание Βαραδαῖος происходит от войлока, грубой «власяницы», которую он носил на теле. Главной целью его деятельности было сохранение традиций и преемственности клира у монофизитов. Следует отметить, что литературное творчество этой группы было настолько ярким, интенсивным, развивалось так своеобразно, что даже в области графики выработалась своя «яковитская» система письма с огласовкой греческими буквами над строчками. Монофизиты были склонны и к научной работе, у них получили развитие математика, философия, космография. Знание греческого языка позволило им установить связь с греческой наукой, литературой, влияние которых на сирийцев-монофизитов было особенно сильным.

Борьба в несторианской среде, о которой свидетельствуют акты их поместных соборов, помогла монофизитам укрепить свое положение.

Они нашли опору в лице такого видного писателя, как Иаков Серугский (ум. в 521 г.), оставившего после себя множество проповедей, посланий, обращенных к разным лицам и конгрегациям, и большое число стихотворных песнопений, приуроченных к праздникам или памятным событиям. Его литературное наследие чрезвычайно обширно[176], догматические и этические положения его трудов стали основой монофизитского учения сирийцев, вошли в литургическую службу.

---

[174] Пигулевская. Византия на путях в Индию; Pigulewskaja. Byzanz auf den Wegen nach Indien.

[175] Labourt. Christianisme, с. 206; PS, с. 151.

[176] Baumstark. Geschichte, с. 148—158.

Деятельность упомянутого выше Иакова Барадея была направлена на сохранение традиций, которых придерживалось и духовенство, следовавшее Северу. В 527-28 г. в Константинополе он защищал доктрину монофизитов и снискал расположение царицы Феодоры а в 542-43 г. при поддержке гассанида Харита поставил монофизитских епископов у восточной границы Византии [177].

Среди представителей монофизитов следует назвать мар Ахудэммеха, окончившего жизнь мучеником в 575 г. Житие сообщает о его образованности и успехе его проповеди в Месопотамии, где он обращал арабов и других язычников [178]. Между тем один из сыновей шаха Хосрова I покинул родительский дом, «чтобы оставить язычество отцов и стать христианином» [179]. Когда он вышел за пределы персидского царства, то судьба привела его к Ахудэммеху, который его и окрестил. Хосров узнал об этом и послал за «смутителем земли арабов». Ахудэммеха схватили и бросили в тюрьму в столице, где спустя два года он скончался от голода и всяческих лишений [180].

Помимо жития Ахудэммеха сведения о нем сохранились в других монофизитских источниках.

Соперничая с несторианами, и монофизиты стали основывать школы и монастыри. Но свое положение они особенно упрочили тем, что нашли поддержку у *архиатра* Хосрова II — Гавриила Шигарского, вылечившего Ширин, любимую жену шаханшаха. Католикос Сабришо отлучил Гавриила за его еретические взгляды и за то, что он «отпустил жену законную» и «взял двух женщин язычниц» [181]. Когда Сабришо тяжело заболел, шаханшах просил его «снять проклятие» с Гавриила, но католикос не согласился, а после его смерти началась распря, и длительное время престол главы церкви пустовал [182].

Несторианский источник утверждает, что в словесном состязании, состоявшемся при дворе шаха, приняли участие представители несторианства и монофизиты во главе с Гавриилом. Победу одержали несториане [183]. Тем не менее монофизиты продолжали пользоваться влиянием при дворе. Из-за происков Гавриила был схвачен и распят Гиваргис из Излы, перешедший в христианство из «религии магов». В том же

[177] Bar ʿEbraiā. Chronicon ecclesiasticum, стб. 217—219; PS, с. 153.
[178] Histoire d'Ahudemmeh et de Maruta, с. 26.
[179] Там же, с. 33.
[180] Там же, с. 46.
[181] Chronicon anonymum, с. 19; Анонимная хроника, с. 66.
[182] Chronicon anonymum, с. 21; Анонимная хроника, с. 67.
[183] Chronicon anonymum, с. 23; Анонимная хроника, с. 68.

15 Зак. 169

источнике содержатся жалобы на монофизитов, которые выгнали из нескольких монастырей своих противников и заняли их сами.

Следует отметить, что из среды монофизитов вышли несколько выдающихся историков, трудам которых наука обязана сведениями, отсутствующими в других источниках. События V и VI вв. побуждали записывать отдельные биографии. Приведенные в них факты свидетельствуют об интенсивной умственной жизни и о трудностях, с которыми приходилось встречаться на пути распространения идей и взглядов. Особенно большое значение имеет хроника Иешу Стилита, или Псевдо-Иешу Стилита, монофизита, современника императора Анастасия[184], оставившего живой рассказ о бедствиях, постигших город Эдессу во время войн Византии и Ирана.

Интересны труды Иоанна Эфесского, или Асийского. Его биография, насыщенная событиями, создает впечатление, что он был постоянно в пути, в движении. Он неоднократно томился в ссылках, в темнице, но сохранил упорный и настойчивый характер, свою убежденность. Написанная им история представляет выдающийся интерес как с точки зрения богатства фактического материала, так и своеобразия стиля, отразившего темперамент автора. Эти же черты отличают и его сборник биографий монофизитских деятелей, являющийся богатейшим историческим источником. Зная пристрастность автора, можно заметить его преувеличения, но нельзя не удивляться его осведомленности в вопросах восточной политики империи[185].

К монофизитским источникам должна быть причислена хроника Псевдо-Захарии Митиленского, составленная неизвестным автором, наиболее вероятно — монахом из Амида, в VI в.[186]. И в этом труде имеются документы и сообщения, представляющие большой интерес для истории Ближнего Востока, например сведения о Петре Ивере, о Севере до его избрания епископом Антиохии и др. Сохранились на сирийском языке «Плерофории» Иоанна Руфа, учителем которого был Петр; в этих повествованиях сохранены живые и яркие картины жизни клириков и монахов в конце IV — начале V в.[187]. Наряду с историческими сочинениями монофи-

---

[184] Wright. The Chronicle of Joshua the Stylite; Хроника Иешу Стилита.

[185] А. П. Дьяконов. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908; Пигулевская. Сирийские источники.

[186] The syriac chronicle, known as that of Zacharias of Mitylene; Baumstark. Geschichte, с. 273; PS, с. 194.

[187] Baumstark. Geschichte, с. 184.

зитов, составленными с привлечением документов и источников, часть которых переводилась ими прямо с греческого, необходимо упомянуть об их трудах по переводу и уточнению евангельского текста. Фома Гераклейский работал над сирийским переводом, первоначально восходящим к Филоксену Маббогскому. Он выверял перевод, имея в своем распоряжении и греческие рукописи; для евангелий у него их было три, для Деяний — две[188].

Свой труд он закончил в 615-16 г. в одном из александрийских монастырей. Фома был поставлен епископом Маббога, но при императоре Маврикии, следовательно до 602 г., его изгнали как монофизита, и он скитался по египетским монастырям. С именем Фомы Гераклейского связано составление мозаичного текста из различных евангелий для праздничного чтения на утрени. Возможно, что эта традиция непосредственно восходит к «Диатессарону» Татиана[189]. Принцип такой гармонии известен в православной церкви, в чтении двенадцати евангелий.

Песнопения в сирийской церкви были приняты и получили широкое распространение с самого ее основания. Особенно большую роль в этом сыграл Ефрем Сирин, о поэтическом и музыкальном творчестве которого выше было сказано.

В сирийской монофизитской церкви был распространен сборник типа октоиха — восьмигласника, получивший название Октоиха Севера. Сам беспокойный патриарх Антиохии и его единомышленник создали круг песнопений, который охватывал весь церковный год. Октоих Севера был переведен на сирийский язык. Переводчиком мог быть епископ Павел Эдесский, который провел 525 и 526 гг. в ссылке в Евхаите. А. Баумштарк предпочитает считать переводчиком Октоиха другого Павла, настоятеля монастыря Кеннешрэ на Евфрате, осуществившего на острове Кипре в 642 г. перевод двух томов «Назианзинского богослова». Во всяком случае, Октоих Севера получил распространение в виде текста, пересмотренного Иаковом Эдесским в 674-75 г., как об этом свидетельствует колофон рукописи Британского музея, add. 17. 134[190].

Поэтическое творчество Иакова Серугского, о котором речь шла выше, следует рассматривать в связи с песенным творчеством некоего Симеона. Иаков разыскал его в небольшом селении Гешир в Месопотамии. Симеон, чьим ремеслом было изготовление глиняной посуды, служил в то

---

[188] Там же, с. 188.

[189] A. Baumstark. Festbrevier und Kirchenjahr der Syrischen Jakobiten. Padeborn, 1910, с. 41—42; PS, с. 161.

[190] Там же, с. 45—46.

же время дьяконом деревенской церкви. Он сочинял песнопения, которые прозвали *sugyta*. Фигуры последующих поэтов — того же Иакова Серугского, распространявшего песни Симеона, и Иакова Эдесского — заслонили собой скромного деревенского поэта, но песнопения его утвердились в церкви яковитов[191].

Разнообразие «антифонов», которые известны у сирийцев, говорят об их вкусе и любви к музыке. В свою очередь, эта особенность имеет большое историческое значение, поскольку позволяет объяснить и мотивировать то широкое распространение, которое получали сирийская культура и идеология; в них были элементы, воздействовавшие на эмоциональную сторону психологии человека. Уровень развития сирийцев и в этой области был настолько высок, что их влияние на окружающий мир было неизменно сильным и действенным.

Движение монофизитов развивалось в беспрерывной идейной борьбе, которая время от времени затухала в результате ссылки то одного, то другого представителя этого направления. Характерна определенная зависимость этой части крыла сирийцев от греко-византийского воздействия, которое сказалось как в области философии и догматики, так и в развитии литургии.

Монофизиты дали средневековью выдающихся специалистов в области науки, среди них были философы, космографы, астрономы и врачи. В противоположность несторианам у монофизитов нашли продолжение учение и взгляды некоторых представителей древнегреческой науки, в частности Аристотеля и других, о движении небесных светил и о фазах луны, развитые Севером Себохтом.

И в области истории монофизиты продолжали трудиться на протяжении столетий. В самые смутные и тяжкие времена различных нашествий, притеснений со стороны варваров, опасности кочевых набегов с периферии, а затем давления враждебной им государственности монофизиты, почти не прерывая традиции, писали хроники и истории. Ценность того материала, который они дали, настолько велика, что давно следует посвятить специальное исследование сирийской историографии от хроникальных заметок III в. о наводнении в Эдессе или повести о бедствиях Месопотамии в V в. до многотомных историй патриарха Михаила Сирийца (XII в.) и *мафриана* Востока Григория Абу-л-Фараджа (XIII в.).

---

[191] Там же, с. 62—64.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ВКЛАД СИРИЙЦЕВ В МИРОВУЮ КУЛЬТУРУ

1. Арамейские языки, их особенность, распространение их в древности. Сирийский язык — ветвь арамейского языка. Мировое значение финикийского алфавита. Арамейский и сирийский алфавиты. Греческий алфавит, введение гласных. Роль сирийского языка и письменности на Ближнем Востоке.

2. Сирийцы в Междуречье. Осроена и ее столица Эдесса. Адиабена и ее центр Арбела. Харран. Эллинизация. Проникновение христианства, его распространение. Греческое влияние. Памятники христианской письменности. Старые центры язычества, сабии. Иудаизм и христианство.

3. Широкое распространение языка и письменных памятников сирийцев. Утонченность его, способность выражать философские мысли. Особенности синтаксиса. Сведения о различных странах у сирийцев — Междуречье, Иран, Закавказье, Средиземноморский бассейн, Аравийский полуостров, Средняя Азия. Индия. Торговые фактории и колонии сирийцев. Экономические и культурные связи сирийцев.

4. Высшая школа — академия в Эдессе. Ефрем Сирин — ее учитель. Ее закрытие в 489 г. и переход в Нисибин. «Школа персов» и борьба Антиохийской и Александрийской традиций. Экзегеза: Аристотель и Платон, Феодор Мопсуестский и Кирилл Александрийский, Несторий и «Базар Гераклида». Монофизитство и несторианство.

5. Трактат об основании школ Бархадбешаббы Арабайи. Устав Нисибийской академии. Профессора академии Хенана Адиабенский, Хиба Эдесский. Гомилии мар Нарсая. Светские науки. Учение о мироздании. Мар Аба I и Козьма Индикоплов. Сирийская медицина. Архиатрос Сергий Решайнский. Химия и алхимия.

Скриптории, переписка рукописей, традиция огласовки текстов. Грамматические трактаты. Искусство правильного чтения. Система начального обучения. Сообщения Фомы Маргского. IX в. Центры сирийской культуры.

6. Сирийцы между Ираном и Византией. Вопросы идеологии в государстве. Зороастризм и христианство. Гонения, свидетельство Созомена, сирийские жития. Официальное положение сирийцев и персов-христиан в Иране. Политические причины распространения несторианства. Несторианские соборы. Мар Аба I, Сабришо и другие. Влияние сирийского языка и письменности в Иране. Государственный арамейский и сирийский языки. Гетерограммы в пехлевийском. Согдо-манихейское письмо и миниатюра. Проникновение христианства к эфталитам и в Среднюю Азию. Ишодад Мервский и его писания. Сирийские переводы с пехлеви, цикл сказок.

7. Сирийцы на Ближнем Востоке. Свидетельство источников о сирийском догреческом влиянии. Переводы с сирийского на армянский. Монофизитские традиции. Сирийцы — просветители арабов. Несторианство в Хирте, ориентация на Иран. Гассаниды — защитники монофизитства. Идеологическая политика Византии на Ближнем Востоке. Мелкиты. Иудаизм и христианство в Южной Аравии. Греческие и сирийские литературные памятники. Послание Симеона Бетаршамского, мученичество Арефы. Законы химьяритов. Книга химьяритов. Сирийцы — просветители Эфиопии. Царь Эфиопии — «брат Кесаря», связи с Южной Аравией. Монофизиты и пра-

вославные в Нубии, ее обращение. Коалиции бассейна Красного моря, роль киндитов.

8. Торговые связи сирийцев с Индией. Малабарское побережье, остров Тапробан (Цейлон), «ромейские» купцы — сирийцы. Традиции о хождении апостола Фомы в Индию. Феофил Инд. Козьма Индикоплов. Архитектура Малабара. Сведения нового времени о сирийцах в Индии.

9. Византийские писатели о тюрках VI в. Скифская грамота. Продолжение сирийской традиции в Средней Азии. Тюрки-сельджуки. Сиро-тюркские надписи надгробий XII—XV вв. в Семиречье. Сведения персидских историков. Особенности сирийской письменности в применении к тюркским наречиям. Утерянные памятники.

10. Сирийцы на Дальнем Востоке. Рукописи из Турфана и Хара-Хото. «Шелковая дорога». Сиро-тюркские бумажные фрагменты. Прочитанный фрагмент. Тюрки и китайцы. Дальневосточная торговля до монгольских завоеваний и при монголах. Путешествие двух сирийцев из Пекина (Хан-Балык) в Багдад. Сириец, посол монгольского хана, в Италии и в Париже у французского короля Филиппа Красивого. Культурная роль сирийцев на Дальнем Востоке и свидетельства европейских путешественников.

11. «Конец торговли сирийцев» в Европе в VII в. Ее возобновление в период расцвета халифата. «Левантинская торговля». Международная культурная роль сирийцев. Подлинные документы — грамоты и печати. Западная наука. Изобретение книгопечатания. Пресловутая «отсталость Востока». Роль маронитов и мелкитов на Востоке и на Западе.

12. Наука у сирийцев. Грамматика, экзегеза и гомилетика. Законодательство сирийцев: сирийский законник, юридические акты, сборники юридические, судебники. Связь с греческим и с пехлевийским (персидским) законодательством. Постановления соборов, акты соборов. Послания окружные и частные. Исторические сочинения, хронографы. Агиография. Повести и сказки. Переводы с греческого философских и медицинских книг: Аристотеля, Платона, Галена, Гиппократа. Трактаты по астрономии, алхимии, сельскому хозяйству. Сирийские врачи — учителя арабов. Сергий Решайнский (IV в.), Хунайн ибн Исхак (IX в.). Сирийский физиолог. Трактаты по медицине. Энциклопедисты — сирийцы Михаил Сириец, Абу-л-Фарадж бар Эбрей.

Заключение. Историческая роль сирийской образованности на Востоке и на Западе.

ВсбГПБ — Восточный сборник Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.
ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.
ЗИВАН — «Записки Института востоковедения АН СССР». Л.
ЗКВ — «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук». Л.
ИАН СССР — «Известия Академии наук СССР». М.—Л.
ИГАИМК — «Известия Государственной Академии истории материальной культуры». М.—Л.
КСИВ — «Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР». М.—Л. М.
ПС — «Палестинский сборник». М.—Л.
СВ — «Советское востоковедение». М.—Л., М.
ТИВАН СССР — «Труды Института востоковедения АН СССР».
ХВ — «Христианский Восток».
AB — Analecta Bollandiana. Bruxelles.
AbhDMG — «Abhandlungen Deutsche Morgenländische Gesellschaft». Lpz.
AiGPh — «Archiv für Geschichte der Philosophie». B.
AfGPhS — «Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie». B.
AbhKGWG — «Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen». B.
AbhKM — «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes». Lpz.
BO — Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticanus. Romae.
CSChO — Corpus scriptorum christianorum orientalium.
GSAI — Giornale della Societa Asiatica Italiana. Roma.
JA — «Journal asiatique». P.
JQR — «The Jewish Quarterly Review». L.
L'OS — «L'Orient Syrien». P.
MAH — «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire». Paris — Rome.
NEMBN — Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèqne Nationale. P.
OCh — «Oriens Christianus». Roma — Leipzig.
OCP — Orientalia Christiana Periodica. Roma.
PG — Patrologiae Cursus Completus Series Graeca. Parisiis.
PO — Patrologia orientalis. P.
PS — Patrologia Syriaca. Roma.
RTSFR — Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi. Perugia.

SbPAW — «Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften». B.

TuU — Texte und Unterzuchungen. Lpz.

YCS — Yale Classical Studies. New Haven.

ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Leipzig, Wiesbaden.

ZfK — «Zeitschrift für Kirchengeschichte». Gotha.

ZfNW — «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft». Giessen.

ZS — «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete». Lpz.

16 Зак. 169

SUMMARY

N. V. Pigulevskaya's monograph *Syrian Culture in the Middle Ages* is a new stage in her study of Syrian sources. It marks a transition from the use of these sources as a background material for the study of the history of Byzantium, Iran, Southern Arabia and India, to a comprehensive research into the history of the Syrian people proper and to the re-creation of their economic, political, ideological, cultural and scholarly life. N. V. Pigulevskaya set herself the task of providing an all-round characterisation of the spiritual culture of the Syrians and of showing its singular place in the history of the medieval world. She treats the history of Syrian culture not as a mechanical combination of parallel developments in literature, historiography, religion and science, but as an integral totality of knowledge and concepts, ideology and ethics. She discusses the cultural level of the people as a whole, including the spread of literacy and the scope of knowledge of an educated Syrian of this period. While concentrating on spiritual culture, which in medieval society was determined to a considerable extent by religious ideology, she observes these phenomena from a materialist point of view.

According to the original design, N. V. Pigulevskaya's book was to have consisted of three large chapters; the author's death, however, left this project unfulfilled. In Chapter 3, «The Spread of Syrian Culture», she planned to deal with the cultural activities of the Syrians in India, Central Asia, the Far East and Europe, which she linked to the major role the Syrians had played in the world trade and economy. She intended to assemble and present all data pertaining to the Syrians' trade and settlements along such important routes as the Great Silk Route and the Incense Road.

Chapter I, «Medieval Education of Syrians. The Syrians and Learning», consists of two large sections. The first deals with the content of Syrian culture at the educational level, presenting an ample exposition, based on Syrian sources (some of them unique), of the history of medieval Syrian schools, the organisation of education, the scope of the curriculum, the teaching methods and the activities of prominent teachers and educators. N. V. Pigulevskaya starts with a description of the initial stage in the teaching process, *viz.*, the teaching of reading and writing. Elementary schools of the Syrians resembled

the parish and monastery schools of the Latin West, the Greek East and all the Slav countries. Both the curriculum and the teaching methods used in elementary education were not only preserved over many centuries but had international features: in Osrhoene as throughout the Christian world, education began with the study of the Psalms. Further studies concentrated on the Scriptures as a whole, but especially on the New Testament and its interpretation. School education, therefore, was basicaly clerical. Yet the Syrians were interested in secular sciences as well. This interest was promoted by their wide-ranging commercial ties, which made literacy indispensable, and the needs of production, which encouraged the development of complex technical knowledge, such as alchemistry, geography and agronomy. A certain amount of professional learning was also required of physicians and master craftsmen.

Elementary school was the first step towards special education, ecclesiastical as well as secular. In a special section devoted to the characterisation of the sources on the history of higher education of the Syrians, N. V. Pigulevskaya examines first of all the Nisibis Academy *Statutes*. This unique record of Syrian culture contains information on such aspects of the early medieval higher school as its structure and the living conditions, customs and habits of students and teachers. Reflected in it was a striving for a reform of the higher education and a discontent of the students. The author then proceeds to describe Barhadbeshabba 'Arabaya's treatise *The Reason of the Foundation of Schools* and *An Ecclesiastical History*, which supplement the *Statutes*, and cites new facts as well. *The Reason of the Foundation of Schools* contains two parts, the theoretical one presenting a philosophical analysis of the cognition of the world, and the other dealing directly with school life.

N. V. Pigulevskaya pays special attention to the Academy of Nisibis, the medieval Syrian university. She offers a detailed account of the history of that school and its activities, basing her research on the two sources mentioned above. Her book also contains the first translation into Russian of the Statutes of the Academy of Nisibis.

In the second section of Chapter 1, the author gives a circumstantial analysis of the Syrians' achievements in philology, philosophy, medicine, geography, cosmogony, alchemistry and agronomy. This is supplemented by portraits of a number of prominent Syrian men of learning: Bar Daisan, a scholar, philosopher and poet; Afrahaṭ the Persian Sage, an exegetist and philologist; Ephraim the Syrian, a poet of great talent who

exerted a profound influence on the subsequent development of Christian literature; Sergius of Resh'aina, a physician reknowned for his extensive theoretical knowledge and practical activities. The author focuses especially on the Syrians' accomplishments in the field of translation, as a result of which links were established between the learning of ancient classical Greece and medieval Arabic, Indian and Iranian learning, and then, through the medium of the Arabs, with learning in Western Europe.

Chapter 2, «The Empire. Iran and the Syrians», analyses in detail the spread of Syrian culture in the Middle East and its interaction with the Greek and Iranian cultures, an interaction resulting from the economic and political position of northern Mesopotamia and the active role the Syrians played in political life and international trade. N. V. Pigulevskaya's prime concern is ideology, namely, the political causes underlying the spread of two different trends of Christianity — the Nestorian and the Monophysite. Christianity became the official religion of northern Mesopotamia at a rather early period, hence the area's important role in the dissemination of the new faith. The author dwells upon the origins of Syrian Christianity, which is usually linked with the activities of the Apostles Addai and Thomas. The tradition tracing it to Addai was older and more deeply rooted, and as such it was mentioned in such Syrian literary compositions as *The Doctrine of 'Addai* and *The Acts of St Mari, Apostle of the Orient.* The latter apocryphal text mentions the evangelization of a number of Iranian provinces as part of the Apostles' activities. N. V. Pigulevskaya also analyses the early Syrian martyria: *The Acts* of Sharbil and Barsamya, which describe the actual situation in the area in the 3rd-4th centuries and are of interest to the historian of Syrian literature and culture of the time. Discussed in this context is also a late 4th-century *Acts* of the three martyrs from Edessa — Gurya, Shemona and Habib.

As Christianity took firm root in Osrhoene, a region of ancient cultural traditions, this encouraged the spread of the new religion to Iran. Another contributing factor to this process was the political opposition of the Byzantine Empire and Iran. For some time, Christianity did not make much of an impact in Iran, and persecution of the Christians only began in the wake of the militant religious policy started by the Sasanids. N. V. Pigulevskaya's detailed analysis of the history and causes of the persecution of Iranian Christians is corroborated by the hagiographic cycle devoted to the martyrs of the «great persecution». The author concludes that the anti-Christian action was induced by the ideological affinity of Iranian Christians

with Byzantium, on the one hand, and by the opportunities to seize the property of the executed Christian Syrians, who belonged to the urban communities of traders and craftsmen. Yet, despite persecution, Christian communities in Iran, dominated as they were by the Syrians, continued to exist and develop: a hierarchic structure came into being, Christian writings in the Syrian language gained currency, and even the dogmas underwent certain revision. In the 5th century, the Christian Church in Iran was remodeled after the Byzantine; it recognised the Nicene Creed and elected, with the approval ans of the Shahanshah, a Catholicos as its head.

Thanks to the mediation of Syrian Christians, who were well endowed to carry out political missions, diplomatic relations were gradually established between Iran and Byzantium. N. V. Pigulevskaya closely follows the ideological conflicts within the Syrian-Persian Church in the 5th century, which reflected the current social and political struggle, and offers vivid character sketches of the participants in those dogmatic disputes. Thus, she examines the activities of Bar Sauma, who favoured Nestorianism and was therefore sharply anti-Monophysite. There is an account of the Nestorian Patriarch mar Abha I, a prominent representative of Syrian culture, as well as descriptions of such men as Ishoyahbh I, Sabhrisho, Ishoyahbh III, and Henanisho I.

The monograph discusses the relationship between the Christian Syrians and the Arabs who conquered Sasanian Iran in the early 7th century. A special section of the chapter is devoted to such Monophysite leaders as Simeon, the bishop of Beth-Arsham, and mar Ahudhemmeh, and especially to Jacob Burde'ana, after whom the Syrian Monophysites came to be known as Jacobites. The Jacobites produced many a noted historian — Joshua the Stylite and John of Ephesus; eminent writers, including Jacob of Serugh; many philosophers, astronomers and physicians. The rivalry between the Nestorians and the Monophysites induced the Syrian Christians to engage in unending proselytising in the Middle East, and it is to both groups — the Nestorians and the Monophysites — that Syrian culture owes its high standards.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

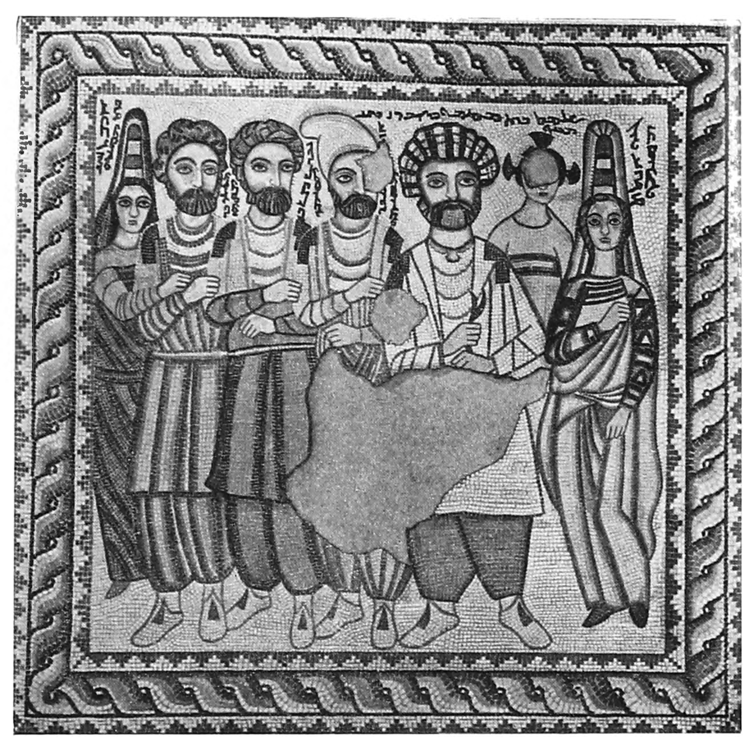


Рис. 1. Сирийская мозаика II—III вв. (Эдесса).
Семейный портрет

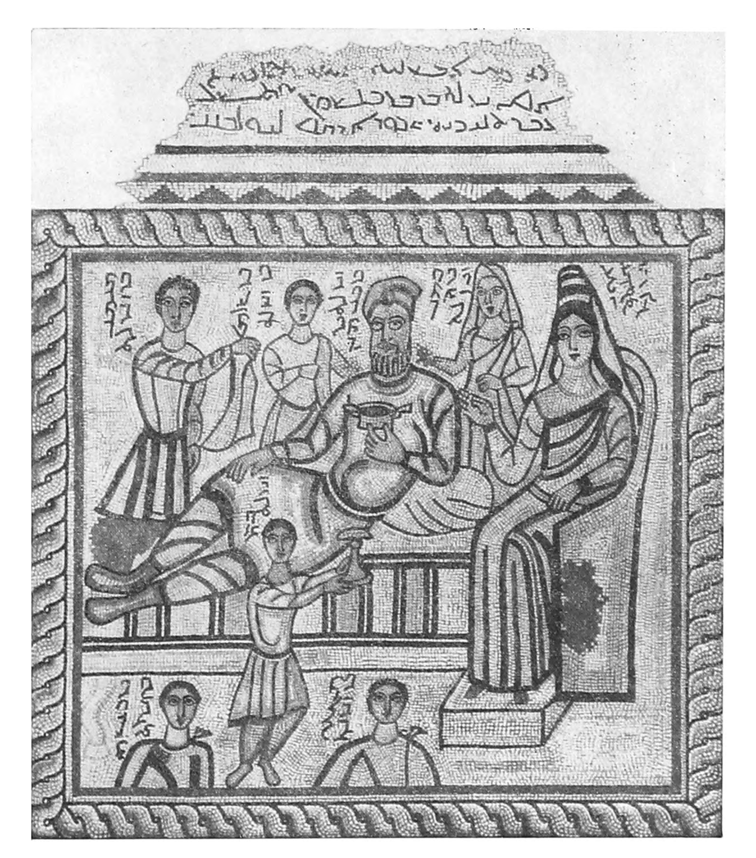


Рис. 2. Сирийская мозаика (Эдесса, 278 г.). Поминальная трапеза

Рис. 3. Сирийская надпись на колонне (Эдесса, III в.)



Рис. 4, 5. Раннесредневековые сирийские надгробия (Эдесса)



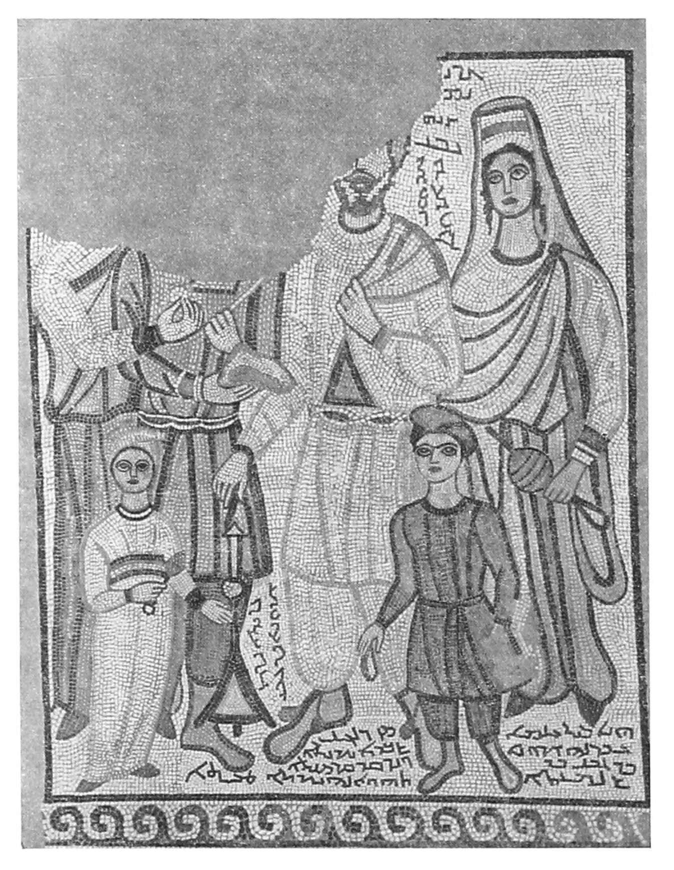


Рис. 6. Сирийская мозаика (Эдесса, II—III вв.).
Семейный портрет с эпитафией



Рис. 7. Образец сирийской иллюминованной рукописи Евангелия Раббулы (586 г.)



Рис. 8. Миниатюра сирийской рукописи. «Бегство в Египет»

Рис. 9. Образец сирийского шрифта эстрангело (рукопись 719 г.). На полях греческие пометы

Рис. 10. Образец сирийского шрифта эстрангело. Пятикнижие (рукопись 464 г.)

17 Зак. 169

Рис. 11. Образец несторианского шрифта.
Лекционарий (рукопись 1206—07 гг.)

Рис. 12. Образец мелкитского шрифта.
Минея (рукопись 1284 г.)



Рис. 13. Фрагмент сирийской рукописи из Хара-Хото (XII—XIII вв.)

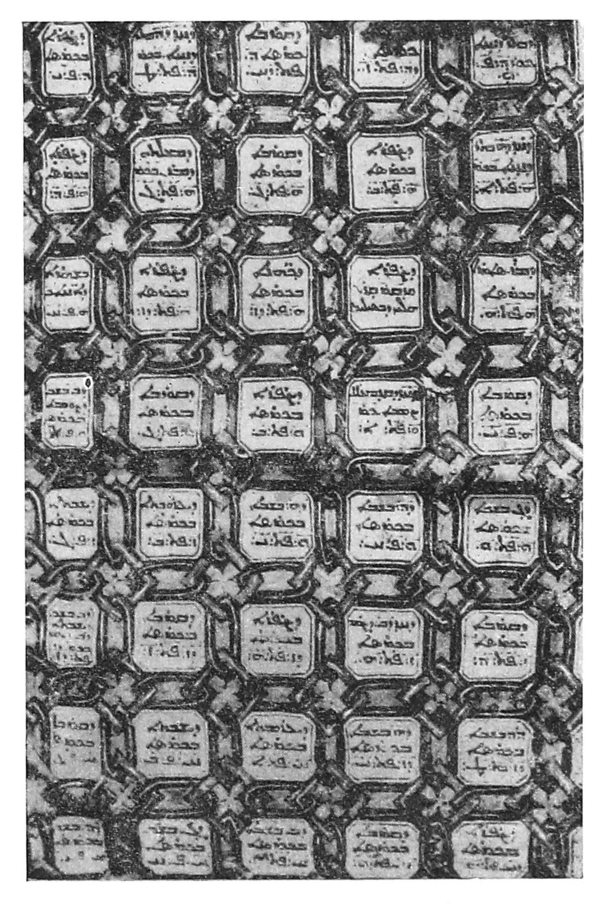
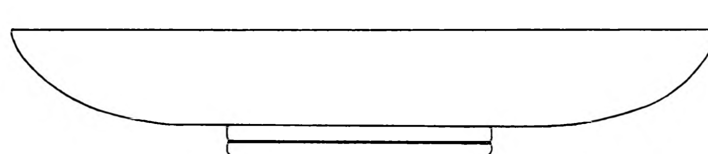


Рис. 14. Образец внешнего оформления сирийской рукописи. Евангелиарий



Рис. 15. Серебряный оклад сирийской рукописи

Рис. 16. Серебряное сирийское блюдо (найдено в Пермской обл. в XIX в.). Собрание Государственного Эрмитажа ⟶



СОДЕРЖАНИЕ

Нина Викторовна Пигулевская

КУЛЬТУРА СИРИЙЦЕВ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Утверждено к печати Редколлегией серии «Культура народов Востока»

Редактор *Н. Б. Кондырева*. Младший редактор *Р. Г. Канторович*. Художник *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *Л. Е. Синенко*. Корректор *К. Н. Драгунова*

ИБ № 13805

Сдано в набор 15.03.79. Подписано к печати 16.10.79. А-02893. Формат 60×84¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,34. Уч.-изд. л. 16,88. Тираж 2800 экз. Зак. № 169. Цена 2 р. 10 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука». Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

2 р. 10 к.